٢٥

كتاب للإمام النسفي رحمه الله رحمة واسعة
شرح المنار في أصول الفقه المسمى بكشف الأسرار
لصاحب المدارك في التفسير والعمدة في العقائد
والكنز والوافي في الفروع

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عبده ١١٧٥

٤٢٣

مسطر
٢٥

RAĞIP P.
Ka. N.
422

دخل في نوبة الفقير المحتاج إلى عفو الله المعبود [illegible]
بن محمد الحنفي رحمه الله عليهما آمين
في يوم السبت سابع عشر من [illegible] سنة [illegible]
والحمد لله على نعمائه

صار من ملك الفقير العبد الضعيف [illegible]
والدين المنتفع [illegible]
[illegible]
عفا الله عنه ولوالديه ولجميع المسلمين [illegible]

T.C.
MİLLÎ [illegible]
RAĞIP [illegible]
528

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحجة البالغة والقدرة القاهرة على نعمه العظام ومنشئ الاجسام ما حلت الارواح في الاجسام
وكلفنا بالشرايع والاحكام واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عبد متكر حنين وهو يعرف الماعين
واشهد ان محمدا عبده ورسوله خير ارومة العرب مولدا وافضل حاتمهم محتدا واطولهم نجادا وارسخهم في المكرمات اوتادا
عبده ورسوله ارسله حين كشف الشرك قناعه وبسط الكفر باعه ونصب الجهل رايته وبلغ البغي غايته فايده باحسن
تأييد واكده بافضل تأكيد حتى بلغ الرسالة واوضح الدلالة وعبد ربه حتى اتاه اليقين قال مولانا الامام المعظم
العالم المعظم قدوة علماء العالم صاحب الاصول والفروع منبع المنقول والمعقول حافظ الملة والدين
استاذ ايمة المتأخرين وارث الانبياء والمرسلين ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي نور الله مضجعه وجعل الجنة مثواه
لما رايت الهمم مائلة الى علم اصول الفقه الذي هو اجل العلوم الدينية واتمها في استخراج الجدلية لاشتماله على
المعقول والمسموع ورايت المحصلين ببخارا وغيرها من بلاد المسلمين مائلين الى اصول الفقه لفخر الاسلام وشمس
الايمة السرخسي رحمهما الله برحمته فاختصرتهما بعد التماس الطالبين ملتزما ايراد جميع الاصول موميا الى الدلايل
والفروع راعيا ترتيب فخر الاسلام الا ما دعت الضرورة اليه ولم ازد فيه شيئا اجنبيا الا ما كان بالزيادة حريا
ثم ان بعض المختلفة الي لما تاملوا في مصادره وموارده وانعموا النظر في معاقده وقواعده اكثروا المعاودة الي
ملتمسين مني شرحا كاشفا لعويصاته موضحا لمعضلاته فاتحا لما اغلق في اصول الفقه فخر الاسلام حاويا
زبدة ما اورد في منتخب الحصول فخر الانام فاجبتهم الى ذلك وسميته بكشف الاسرار في شرح المنار وعلى الله توكلي
وبه استعيني وهو حسبي ونعم المعين اعلم ان الذهن حكمه بامر على امر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق
وتقليد ان طابق ولم يكن لموجب وعلم لو لموجب عقلي او حسي او مركب منهما والاول بديهي ان كفى تصور طرفيه
لحصوله والا فنظري والثاني علم بالمحسوسات والثالث بالمتواترات والحدسيات والمجربات وان لم يكن
جازما فشك ان تساوى طرفاه والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والعلم غني عن التعريف لان كل احد يعلم وجوده

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اجمعين

الصلاة

تقسيم الحكم الى الجهل وتقليد وعلم وشك وظن ووهم

ضرورة فلولم

ضرورة فلولم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا ولم يكن هذا العلم ضروريا فقيل هو صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هي به او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ثم العلم النافع الذي ابتلينا به نوعان احدهما علم
التوحيد والصفات اي علم الكلام فاطلق اسم البعض على الكل وهو الاسم المقدم فان اول ما يجب على الانسان
معرفة الله كما هو باسمائه وصفاته والايمان بانه واحد لا شريك له موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة
والحياة وغيرها منزه عن سمات النقص والزوال كالجوهرية والجسمية والعرضية والتبعض والتمكن ونحوها والاصل
فيه التمسك بالكتاب والسنة والتجانب عن الهوى والبدعة كما كان عليه الصحابة والتابعون والسلف الصالحون والايمة الكبار
كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وعامة اصحابهم بخلاف بشر المريسي وغيره على ما ياتي تقريره ان شاء الله تعالى وقد صنف ابو حنيفة
رحمه الله في ذلك كتاب الفقه الاكبر واختير هذه التسمية لان شرف العلم بقدر شرف المعلوم وذكر فيه اثبات الصفات
اي ذكر انه تعالى عالم قادر وله العلم والقدرة وفيه اشارة الى انه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة
وان تقدير الخير والشر من الله تعالى وان ذلك كله بمشيئة الله تعالى اي الخير والشر بقضاء الله تعالى وقدره
ومشيته وان الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد كلها بخلق الله تعالى وان الاصلح لا يجب على الله تعالى
خلافا لما قالت المعتزلة انه عالم قادر بلا علم وقدرة وان المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيته وان الاستطاعة
سابقة على الفعل وان الافعال الاختيارية بخلق العباد اياها وان الاصلح واجب على الله تعالى وصنف كتاب
العالم والمتعلم كتابا وقال لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم اي ان مات بلا توبة يقال
له رحمه الله وعاقبته امره الجنة وقالت الخوارج من عصى صغيرة او كبيرة يكفر وقالت المعتزلة مرتكب الكبيرة يخرج
من الايمان وهو مخلد في النيران وكان ابو حنيفة رضي الله عنه في علم الاصول اماما صادقا اي اماما متقيا
محققا كما كان في علم الفروع فقد قال ولم يصح عن ابي حنيفة رحمه الله في الفقه والكلام ما لم يصح عن غيره ومن
ابصر في علم اصول الدين وفروعه من غيره وصح عن ابي يوسف رحمه الله قال ناظرت ابا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة
اشهر فاتفق رايي ورايه ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح عن محمد قال واما هذا منقول عنه بطريق الاحاد فلا يقال

تعريف العلم

في اصول الامام الاعظم

حكم من قال بخلق القرآن

بد اليوم لاشتمال القول منهم بان لا تكفروا اهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة والدلائل
المسائل عن اصحابنا على انهم لم يميلوا الى الاعتزال والى ساير الاهواء فقد قالوا من حلف ليسن للشيء والتقليد
هذا الحجر ذهب النعل قبلته وحنث عقيبها لتصور البر كرامة وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة وقال
ابو حنيفة لا اخذ من الغريم او الوارث كفيلا لان هذا شيء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه ان المجتهد
يخطي ويصيب لا كما زعم المعتزلة ان كل مجتهد مصيب وقالوا اصلح الفاسق شاهدا وقاضيا واماما ووليا وفيه
رد قول المعتزلة والخوارج وقال ابو حنيفة ومحمد يكره ان يقول الرجل في دعائه اسالك بمعقد العز من عرشك لان
احدهما من القعود وهو التمكن والاخر توهم تعلق عزته بالعرش وان عزته حادث لتعلقه بالحادث وفيه رد قول الكرامية
وقالوا حقيقة رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة وحقيقة عذاب القبر لمن شاء وخلق الجنة والنار خلافا للمعتزلة فيهما
وقال ابو حنيفة لجهم اخرج عني يا كافر لانه قال بحدوث علم الله تعالى وبانه ليس بشيء ولا موجود وبان الجنة والنار
لم تخلقا وتفنيان بعد وقالوا حقيقة ساير احكام الاخرة كالميزان وقراءة الكتب وانطاق الجوارح والايمان بالرسل
والسلاسل كما نطق به الكتاب والوزن يومئذ الحق اقرا كتابك اليوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم وحور عين تجري من تحتها الانهار اذا الاغلال في اعناقهم والسلاسل والشفاعة والصراط
والحوض كما نطق به السنة فعن انس انه قال سالت النبي عليه السلام ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا
فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت يا رسول الله فان لم
القك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض
فاني لا اخطي هذه الثلثة المواطن وقد اعرضت عن الدلايل في هذه المسايل تفاديا عن الاسهاب واعتمادا
على ما اودعت في العمدة وثانيهما علم الفقه واصول الفقه فالفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه
واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال والاصل هو المحتاج
اليه وقيل ما ابتني عليه غيره فاصول الفقه عبارة عن الادلة وعن معرفة وجوه دلالتها على

الاعلم

ما مضى ابتداء الكراهة

المجتهد يخطي ويصيب

يصلح الفاسق شاهدا وقاضيا واماما

نكتة قول الداعي اسالك بمعقد العز من عرشك

رؤية الله بالابصار في الاخرة

لجهم بن صفوان

صح احكام الاخرة

تعريف الفقه والاصل

الاحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وقيل حده
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وقيل تمام الفقه بثلاثة اشيا العلم بالمشروعات والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها
وضبط الاصول بفروعها والعمل بذلك الا ترى ان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال ومن يوت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس وغيره الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله تعالى ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي ببيان الفقه ومحاسن الشريعة والحكمة هي العلم والعمل لغة
فالحكيم من عمل بعلمه فاما من لا يعمل بعلمه فهو سفيه وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على انه العلم
مع العمل قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام القرم الفحل ذا اقحام
ذا ايقاع نفسه في الشدة فحل طب حاذق بالضراب الابلام بفتح الهمزة وكسرها نقال بالناقة بلمة شديدة
اذا اشتدت ضبعتها وابلمت الناقة اذا ورم حياوها من شدة الضبعة فوصف القرم بالاقحام والطب
ثم اطلق عليه اسم الفقيه لعلمه باصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به يدل انه اسم لهما فمن حوى منهما الجملة
صار فقيها مطلقا وهو المراد بقوله عليه السلام ولفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وقد ندب الله تعالى
اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الاية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به والدعوة
انما تكون بما حصل من التفقه فعلم ان الحاصل هو العلم والعمل وقال عليه السلام خياركم في الجاهلية
خياركم في الاسلام اذا فقهوا وقال عليه السلام من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين رواه ابن عباس
ولشرفه وفقنا الله تعالى دواعي الخلق على طلبه فكان العلماء به ارفع العلماء مكانا واجلهم شانا واكثرهم
اتباعا واعوانا واصحابنا رحمهم الله هم السابقون في هذا الباب فاول من فرع سراج الامة ابو حنيفة
رحمه الله فانه ولد في عصر الصحابة رضي الله عنهم ولقي ستة منهم كانس بن مالك وعبد الله بن الحارث بن جزء
وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى وواثلة بن الاسقع ومعقل بن يسار وفي جابر بن عبد الله اختلاف

سمى علم الشرع حكمة

الحكمة العلم والعمل

ترجمة ابي حنيفة

ونشأ في زمن التابعين وأفتى معهم ثم أصحابه رحمهم الله وقد قال الشافعي رحمه الله الناس
كلهم عيال على أبي حنيفة في الفقه وهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم
الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة أي يقتدون بالصحابة في أخذ الأحكام أولا من الكتاب
ثم من السنة ثم من الإجماع ثم من القياس وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني فقد سلم لهم العلماء
حتى سموا أهل الرأي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم أولى بالحديث أيضا فلم يجوزوا نسخ الكتاب بالسنة
وقدموا المرسل وهو أن يقول قال رسول الله عليه السلام من لم يعاصره على الرأي لقوة منزلة السنة عندهم
ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع أي بالقياس بتعطيل الأصل أي السنة والعمل به
على وجه يغيرها باطل فما ظنك في هذا وقدموا رواية المجهول وهو من لم يعرف إلا بحديث أو بحديثين
على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع والتوقيف وخالفنا الشافعي في الكل وقال
محمد لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى من اتقن أحدهما دون الآخر لا يصلح
للقضاء والفتوى بأن المحدث غير الفقيه يغلط كثيرا فقد روي عن محمد بن إسماعيل صاحب الصحيح أنه استفتي
في صبيين شربا من لبن شاة فأفتى بثبوت الحرمة بينهما وأخرج من بخارا إذ الأختية تتبع الأمية والبنتية
لا تصلح إلا للآدمي وكذا الفقيه غير المحدث لا يستعمل القياس في موضع النص كما في أكل الصائم ناسيا
فلو لم يعرف النص الوارد فيه يفتي بالفساد فإن القياس أن يفسد صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى
مع ما يضاده وإنما بقينا بالحديث ولنشرع الآن بما ذكرت في المتن اعلم أن أصول الشرع ثلاثة
الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع القياس أي أصول الأحكام الشرعية فالأصول جمع أصل مصدر بمعنى المفعول
والأصل والفرع من الإضافات فيصح أن يكون الشيء أصلا باعتبار وفرعا باعتبار وهذا النوع من العلم
أصل نظرا إلى الفروع لابتنائها عليه إذ الحكم في الفرع إما أن يثبت بالكتاب وهو إما أن يكون أمرا أو نهيا أو خاصا
أو عاما أو حقيقة أو مجازا أو صريحا أو كناية أو ظاهرا أو نصا أو مفسرا أو محكما وذلك يكون بالعبارة أو بالإشارة

او بالاشا

أو بالاقتضاء أو بالدلالة أو بالسنة وهي لا تخلو عن هذه الوجوه وعن أخر تختص هي بها كما سيمر
عليك أو بالإجماع وهي على أقسام وفيه من الخلاف ما فيه أو بالقياس وله شرائط مختلف فيها ومتفق عليها
ومنا ينكل عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الأشياء أولا ليستدل بها في الفروع نظرا إلى الكلام لابتنائه عليه لتوقف
معرفة الأصول على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ وغير ذلك س القياس إن كان أصلا
فهلا قلت أربعة والأصل قلت في الأصل الرابع ج هو أصل نظرا إلينا فإنا نضيف الحكم في الفرع إليه وليس بأصل
حقيقة إذ لا مدخل للرأي في إثبات الأحكام فهو مفوض إليه تعالى ولا شك في حكمه أصلا بل هو فرع لهذه
الثلاثة إما مستنبط من الكتاب كحرمة الإتيان في الأدبار بعلة الأذى قياسا على الحيض أو من السنة كما عرف في الأشياء
الستة أو من الإجماع كإثبات القطع الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة فرعا للجامع بينهما الطريق ولأن أثر الثلاثة
في إثبات أصل الحكم وأثره في تعميم وصفه من الخصوص إلى العموم فكان أصلا في وصف الحكم والثلاثة وهذا حين العمل
العجز عنها فائدته الذي لم ينتبه الظني عن القطعي س العام المخصوص أو الآية المأولة أو خبر الواحد أو الإجماع المنقول
إلينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس لعلة منصوصة قطعي ج الأصل في الثلاثة القطع وعدمه بالعارض وأمر القياس
بالعكس فاختلف باعتبار الأصل س التقسيم مستدرك فالإجماع لا بد له من سبب داع وهو إما الكتاب أو السنة أو القياس
ج العلم الحاصل بالإجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه وخبر الواحد و
القياس لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل على أن الإجماع عند البعض
قد يكون بلا سبب داع بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم ويوفقهم لاختيار الصواب وإنما انحصر فيها لأن
المستدل لا يخلو إما أن يستدل بالوحي وهو إما متلو وهو الكتاب أو غيره وهو السنة أو بغيره وهو إما اجتهاد
وهو إما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الإجماع أو البعض وهو القياس أو غيره وهو إلهام أو تقليد وهما فاسدان
بالمثل س قد يثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي وبالاستصحاب على قول فكان ثمانية
ج شرائع من قبلنا إنما تلزمنا إذا قص الله تعالى أو رسوله بلا إنكار فكان ملحقا بالكتاب أو السنة والتعامل
بالإجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس فلذا كسر به على أربعة أبواب أ في
الكتاب ب في السنة ج في الإجماع د في القياس وقدم الكتاب لأنه الأصل في ثبوت الأحكام فالرسول يخبر
عن الله أنه حكم بهذا ولأن قوله عليه السلام إنما صار حجة بالكتاب وكذا الباقيات باب
الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة

المكتوب في المصاحف حيا غير متلو لدخوله تحت المنزل والنقل المتواتر القرآت التي تثبت بالاحاد
كقراءة ابي [illegible] متتابعات لان ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الايقان وكتاب الله
تعالى اجمع علم [illegible] لانه اصل الدين وبه ثبوت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة ولهذا لم نشترط التتابع
في قضاء رمضان لانقضاء [illegible] الزيادة على نص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام
متتابعات لانها مشهورة فيجوز الزيادة بها وبلا شبهة تنزه القراءة اذ المشهور احاد الاصل متواتر الفرع
حتى قيل انه احد قسمي المتواتر ويجوز به الزيادة على الكتاب وهو نسخ س فالتسمية كتبت في المصاحف ونقل متواترا ثم
لم تجعل اية من القرآن ج الصحيح انها اية من القرآن وليست من اول سورة بل هي للفصل بين السور وللتبرك
بها ولهذا كره للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن وانما لم تتاد فرض القراءة بها عند ابي حنيفة لاختلاف
العلماء في كونها اية منه وادنى درجات الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة وما كان فرضا لا يتادى بما فيه
شبهة س لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عليه السلام ج شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس
الامر لثبوته في حقه عليه السلام بدونه ويثبت في حقهم بسماعه منهم عليه السلام وقول لم قال وفي حقهم
ما نقل من دفتر المصحف تواترا حد للشيء بما يتوقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ضعيف
لما اشرنا اليه وقد وقع فيما ابو حنيفة قال الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه تخلص
بما سواه خفي منه فيما يتوقف معرفته على معرفته س شرطتم التتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآنا في
حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر واستم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر ج ليس من ضرورة كونها من القرآن
وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الاخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآنا بقراءته بل جعلناها خبرا رواه
عن رسول الله عليه السلام لعلمنا انه ما قرأها قرآنا الا سماعا من رسول الله عليه السلام فلما لم يثبت قرآنا
لفوات شرطه بقي خبرا وخبره مقبول في وجوب العمل به فيضعف به زعم من استضعفه وجعله مما لا يعتقد
مذهبا فتحمل منصب عن ان يجعل مذهبه قرآنا وقوله وما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به
قلنا ممنوع لطده بل هو متردد بين ان يكون قرآنا او خبرا فيجب العمل به وهو اسم للنظم والمعنى عند الجمهور لان
الاعجاز فيهما لتعلقه بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربي في غير موضع من التنزيل المراد به نظمه وهو الصحيح
من قول ابي حنيفة لكنه يدعي ان النظم غير لازم في حق المصلي اذ لا واجب النظم الا الاعجاز فاما المعاني فيتعلق
بها الاعجاز ويقوم بها الاحكام ويحصل بها معنى المناجاة فاسقط فرضية النظم في حق الصلوة خاصة
رخصة في قول وان روي رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد لانها ليست على الاعجاز حتى لو كتب مصحفا بالفارسية
او واظب على القراءة بها منع عنه وينسب الى الزندقة او الجنون وفيه كالتصديق مع الاقرار فالاول ركن

اصلي

اصلي حتى لو تبدل بضده كان كفرا والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لاجراء الاحكام عند المتكلمين
حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا ومن
لم يجد وقتا يتمكن من البيان فكذلك نحتاج الى التصديق كان مؤمنا س لو كان السقوط رخصة لحنث بالعذر
كما في القرآن ج رخصة الاسقاط لا تختص بالعذر كالمسح على الخف وحرمة المس للجنب ووجوب السجدة عند التلاوة
للاحتياط لقيام الركن الاصلي وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وهي اربعة فيما يتعلق به معرفة احكام
الشرع دون القصص والامثال والمواعظ والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه ا في وجوه النظم لغة
وصيغة اي مادة وهيئة وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد
فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح واحد بالتأويل وان ترجح فمؤول وب في وجوه
البيان بذلك النظم اي كيفية دلالة المعنى بالنظم جليا ام خفيا والجلي مسوق او لا محتمل للتخصيص والمجاز او لا
محتمل للنسخ او لا والخفي على مراتب كما سيأتيك وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وضد هذه
الاربعة اربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لان اللفظ ان ظهر مراده فاما ان يكون مسوقا
او لا فظاهر و اما ان يحتمل التخصيص والتأويل او لا فالنص وب اما ان يقبل النسخ او لا فالمفسر وب
محكم وان لم يظهر مراده فاما ان ينال بمجرد الطلب او لا فالخفي وب اما ان ينال بالتأمل بعد الطلب او لا
فالمشكل وب اما ان يدرك بيانه من المجمل او لا فالمجمل وب متشابه وبهذا عرف حد كل واحد منها اذ
الاقسام الصحيحة انما ينفصل باعتبار ما يتميز به عن اخواتها وذا يصلح فصلا لها وج في وجوه استعمال
ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في موضعه
الاصلي او في غير موضعه الاصلي لمناسبة بينهما فالحقيقة وب المجاز ثم كل منهما ان يستعمل في باب البيان
مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح او استعمل مع استتار معناه وهو الكناية فالحاصل ان القسم
الثاني في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان ود في معرفة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل
ان استدل بمنظومه فان كان مسوقا فعبارة والا فاشارة وان لم يستدل بمنظومه فان استدل بمعناه
اللغوي فدلالة وان لم يستدل بهذا فان استدل بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا
فهو من الاستدلالات الفاسدة التي يجيء ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس
يشمل الكل وهي اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي انها في اللغة
ما معناه وفي اي موضع يستعمل لغة وفي الشريعة ما ذا يراد به لوقوع التغيير والنقل في بعض

الفاظ لورود الشرع وعند التعارض ايها اولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فبلغت
الاقسام ثمانين وكل القسم منقسم على هذه الاقسام الخمسة فالثمانين والتصرف في الكلام على نوعين
تصرف في النظم وتصرف في المعنى والاول مقدم على الثاني طبعا فقدم وضعا ثم الاستعمال
مرتب على ذلك ثم الاستدلال فنبدأ ببيان القسم الاول اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الخاص
الانفراد واحترز بالمعلوم عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام
على قول س الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة مبهمة وهي خاص عندنا ح هي اسم للذات مرقوق مملوك
ولا ابهام فيه من هذا الوجه واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف
من الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم لانه لا تعرض للاوصاف اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
ومثل الانفراد هو موجود في رجل ونحوه بخلاف الابهام في المشترك فانه باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن
العام ولا يعجبني استعمال لفظ كل في الحد فانه يبطل العرض وانما استعملته في الفاعل ايتسا بالاوايل
والتركيب يدل على الانفراد يقال اختص فلان بكذا اي انفرد به ولم يشركه غيره وفلان خاص فلان اي منفرد
به والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال وقيل اسباب به وهو اما ان يكون خصوص الجنس كانسان او
خصوص النوع كرجل او خصوص العين كزيد وهذا لان معنى الانسان واحد وهو حيوان ناطق وكذا معنى
معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد فاستوى الثلاث في ان الكل واحد معنى
واحد وهذا السوم من حيث الشرع خلاف ما قاله اهل الحكمة اذ الشرع جعل الانسان جنسا وجعل
الرجل نوعا والمرأة نوعا لان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص
فيها وغير ذلك مما يصير نوعا دها وحكمه انه يتناول المخصوص قطعا عند مشايخ العراق والقاضي ابي
زيد ومن تابعه ولا يحتمل البيان لكونه بينا وهذا لانه وان احتمل التغير عن اصل وضعه عند قيام
الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فانه مبين في نفسه وتبيين المبين اثبات الثابت
من ينبغي ان لا يثبت الحكم قطعا كما قاله مشايخ سمرقند واصحاب الشافعي لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال
لا يتصور القطع ح الاحتمال لا عن دليل فلا تعتبر وهذا يلزم من لا يقوم تحت حائط مايل فيه
احتمال سقوطه ولا يلزم اذا كان مايلا فلهذا قلنا لا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان
لفظهما لا ينبئ عنه فالركوع ينبئ عن الميلان عن الاستواء والسجود عن وضع الجبهة على الارض فيكون رفعا
لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء لانه تعالى
امر

٦

امر بالغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما خاصان لمعنوهما فاشتراط النية والترتيب كما
شرطهما الشافعي بعد الله والولاء كما شرطه مالك بعد الله والتسمية كما شرطه اصحاب الظواهر لا يكون عملا به
والكتاب لا يثبت بل يكون نسخا له بل يلحق به الحاق الفرع بالاصل كاسوة بخبر الواحد عن الكتاب وهو ان
يجعل سنة مكملة للفرض وانما جعلنا التعديل واجبا لينحط رتبة عن الاصل وقد ثبت تمام تحقيقه
في الكافي شرح الكتاب على مذهب المخالف محطوط الرتبة وخبر الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطا من جهتين وانما اخذنا
النية في التيمم بالنص لانه ينبئ عنه اذ التيمم هو القصد ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت فالمأمور به
الطواف وهو فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر
فاشتراط الطهارة للطواف حتى لا يعتد بالطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا ثابتا لا بدليل بل يكون
نسخا فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة ولكن نجعل الطهارة واجبا فيه حتى تجبر
بتركه النقصان ليثبت الحكم بقدر دليله ومن ذلك قلنا في قوله تعالى ثلاثة قروء ان المراد بها الحيض والتاويل بالاطهار في آية التربص
لانا لو حملنا على الاطهار ينتقض العدد عن الثلاثة اذ الطلاق المسنون انما يكون في الطهر فاذا طلقها في الطهر
تنقضي عدتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين الاخرين. ولو حملنا على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل والثلاثة اسم
خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان الاعتبار لمعنى الطهر لانقضت العدة بطهرين ودعوى ثلاث وليس فليس
وتحليله الزوج بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح منه جواب سؤال وهو ان محمدا والشافعي قالا في قوله تعالى زوجا غيره
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ان كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية وما
ينتهي به الشيء وليس في ذلك الشيء اثر غير ذلك فمن جعلها موجبا للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص وانما
العمل بها في ان تجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل والحرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب
له الغاية لان الغاية تنهيه بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغو قبل وجود
الاصل وهذا كما لو قال اذا جاء راس الشهر فوالله لا اكلم فلانا حتى يستشير فاستشار قبل مجيء راس الشهر
لا يعتبر لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها فاذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان
وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثاني كانت عنده [illegible]
كما هنا والجواب ان فيما قلتم ترك العمل بالخاص وفيما قلنا عمل به وهذا لان ما تناوله [illegible]
كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فان النكاح وان كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد
به هنا بدليل اضافته اليها فاما الوطء فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل الوطء فكانت موطوءة لا واطية وانما
سميت زانية لتمكينها من الزنا فعلمنا ان التحليل ما ثبت بالنص وانما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي ان امرأة

كذلك ... لتمكينها من الزنى صح

رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقنى ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد
معه الا كهدبة ثوبى فقال اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وفى ذكر العود دون الابتداء الذى يدل عليه النص بقوله حتى تنكح اشارة الى التحليل
لان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهى كانت حلا فيقتضى ان العود حل وعند الذوق يثبت العود فيثبت الحل
باشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب لا سبب سوى الذوق فيكون مثبتا له ضرورة ولقوله عليه السلام
لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة فكان الزوج الثانى مثبتا للحل
فيثبت الحل اينما وجد وهنا فى المطلقة ثلاثا واضح لانه فيما دونها يثبت بالطريق الاولى س الحل ثابت فيما
دونها فانى يثبت الزوج الثانى وفيه اثبات الثابت ح الحل وان كان ثابتا فهو ناقص لوجود سبب الزوال
اذا الطلقة او الطلقتان سبب الزوال وليس الا ملك تحديدا لحقيقة من بعد الطلقتين وقبلهما ملك فكان
الزوج الثانى متمما لهذا الحل الناقص فكان اثباتا ما ليس بثابت فيثبت الدخول زيادة بخبر مشهور ويجوز
الزيادة مثلها لما نعرف فى باب النسخ وما ثبت الدخول بهذا الدليل الا بوصف التحليل وهو معمول بالاجماع
ومن صفة الدخول التحليل وانما الغوا الان بوصف هذا الدليل اى الحل عملا بنص الكتاب وسكتوا عن اصل
الدخول ووصفه فهم انكما تركتما العمل بالخاص وعملنا بالخاصين وبطلان العصمة عن المسروق بقوله
تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا هذا جواب سؤال ايضا وهو ان الشافعى قال المامور به القطع وهو لفظ
خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشئ والابنى عن ذلك ابطال العصمة بل فيه اعتبارها اذا القطع
كان لها فمن جعل القطع مبطلا لعصمة المال التى كانت ثابتة قبل القطع بالرأى او بخبر الواحد فقد وقع فيما
الى من ترك العمل بالخاص وقلنا ما ابطلنا العصمة بالقطع ليتجه ما قلت انما ابطلناها بخاص اخر
مقرون به وهو جزاء فالجزاء المطلق ما يجب لله تعالى مقابلة فعل العبد لانه الجارى على الاطلاق ولهذا
سميت دار الاخرة دار الجزاء لانه الجارى بحسب الحكم فاذا كان القطع حق الله تعالى خالصا كانت الجناية واقعة
على حقه حتى يستحق العبد جزاء الله تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التى هى محل الجناية الى الله تعالى
عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة فمتى تحولت
الى الله تعالى لم يبق للعبد والتحق فى حقه بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لا سقاط
حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالسرقة فلا يجب شئ اخر عليه ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على
بقاء عصمته فالخمر المغصوبة من المسلم يسترد وان لم يكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة
لا للملك س فعل لاقى عصمتين عصمة الله تعالى وعصمة العبد فكان جنايتين كما لو قتل مسلما خطاء او
صيدا مملوكا فى الحرم او شرب خمر ذمى فانه يجب الدية مع الكفارة او الجزاء مع القيمة او الحد مع الضمان ح

في النفس

يجب فى النفس حقان حق الشرع وحق العبد فوجب الضمانان والجزاء فى قتل الصيد المملوك حرمة الحرم والضمان
متلا فالتعلق المغير والحد يجب للخمر صيانة لعقله والضمان باتلاف مال متقوم للذمى بحسب حقه وههنا الجناية
شئ واحد لان محلها العصمة وهى واحدة وقد صارت لله تعالى والجناية الواحدة متى وجبت جزاء الفعل كوملا
لا يجب بدل المحل كقطع اليد قصاصا لا يجتمع مع بدل المحل وهو الارش ولان الجزاء لغة يستدعى الكمال
ولهذا من جزى اى قضى وهو للاتمام او من جزأ بالهمزة اى كفى وكمال الجزاء يستدعى كمال سببه وهو الجناية والاوبل
الجزاء على الجناية وانه لا يجوز ذا بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراما
لعينه بل لغيره وهو المالك فكان مباحا فى نفسه فينفى القطع للشبهة وهو واجب فعلم ان الشبهة
زائلة وان الجناية تمحضت على حق الله تعالى ولا تجمع بين العصمتين عصمة الشرع وعصمة المالك للتنافى
بينهما لان احدهما تقتضى الحرمة لعينه والاخرى لغيره فاعتبرنا جانب الشرع فلم يبق عصمة المالك ولم تحول
الملك لانه ليس محل الجناية لتقع الجناية على حق الله تعالى لتكمل الجناية فيكون كمال الجزاء بمقابلة
كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا به لان تحويل العصمة كاف ولان وجوب القطع باعتبار
العصمة فى محل مملوك س العصمة اذا انتقلت لم يبق حقا للمالك فكيف تشترط خصومته ح المالك غير
معتبر فيه لعينه بل ليظهر السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن من الاستيفاء حتى لو وجد الخصم بلا ملك
يكتفى فيه كالمكاتب والمتولى او نقول لان الجناية تقع على المال والعصمة وصف المال لانها عبارة عن كونه حراما
العرض فتنتقل هذه الملك فهو وصف المالك فهو عبارة عن القدرة وهى صفة القادر فلا ينتقل لان الملك
ليس محل الجناية ولانه انما تنتقل ما هو قابل للنقل وهو معهود فى الشرع والمعهود انتقال العصمة
دون الملك الا ترى ان العصير اذا تخمر بقى مملوكا ولم يبق معصوما ولذلك صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد فان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص
وهو الوصل والتعقيب فالوصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحة الطلاق بعد الخلع فالشافعى
متى وصله بالرجعى وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عاملا به ولا اسما ولذا وجب مهر المثل بنفس العقد
فى المفوضة وهى التى زوجت بغير تسمية مهر عملا بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فالابتغاء لفظ خاص
وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يتم والباء للالصاق فيقتضى ان يكون المال ملصقا بالابتغاء
فالقول بتراخيه عن الابتغاء الى وجود الوطى كما قال الشافعى فى المفوضة ترك العمل بالخاص والانام
النكاح الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح
وذلك بالنكاح الصحيح ولذا كان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عملا بقوله تعالى قد علمنا
ما فرضنا عليهم فى ازواجهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير فالقول بانه

المهر مقدر شرعا كما قال الشافعي ترك للعمل بالخاص وكذا الكناية في قوله فرضنا لفظ خاص
يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب والتقدير وانه لا اختيار
للعبد فيه اصلا بل تقدير العبد امتثال به اي اظهار الشرع مقدر معلوم عند الله تعالى
واذا اصطلح الزوجان على مقدار يظهر ما كان مقدرا معلوما عند الله تعالى لا ان العباد يقدرون
ما ليس بمقدر وعلى هذا قيم الاشياء فانها معلومة مقدرة عند الله تعالى والمقومون بارائهم يقدرون
ذلك المقدر المعلوم المستور عنا ضمنا كذلك فمن فوض اثبات المهر وتركه والتقدير فيه الى العبد كما قال
الشافعي فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل فيما قلنا ان وجب اصله وادنى المقدار فيه ثابت شرعا الخيار
فيه للزوجين ولهذا لو تزوج امراة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم
لان الشارع قدر بالعشرة لقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم وهذا لان اماء الله تعالى حق
عبيده فكان المهر للمولى ولهذا خص النبي عليه السلام بعدم المهر اظهارا لكرامته وهذا في الابتداء
فاما في البقاء فهو حق المراة فتسلط على اسقاطه ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به في الاضافة اليها من غير تخصيص جانبها بالذكر بيان ان الذي من جانب الزوج في الخلع عين
ما تناوله اول الاية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ وهذا لان الخلع لو جعل فسخا ولا تستقيم به وقد ذكر
فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريرا لفعل الزوج على ما سبق وقد سبق الطلاق فجعل الخلع
فسخا كما قال الشافعي ترك للعمل بهذا الخاص وجعله طلاقا فلا يكون عملا به ولو لم يصر الطلاق اربعا
لان الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض وعلى هذا فاعتبر فيما يكون من هذا الجنس القول في
الامر وهو من الخاص فان صيغة الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل واعلم ان مسائل الامر
خمسة انواع لانه اما ان يكون في بيان نفس الامر وموجبه او في بيان المامور به وهو الفعل او في بيان المامور فيه
وهو الزمان او في بيان المامور وهو المكلف او في بيان الامر وهذا التقسيم ضروري لان الامر لا بد ان يصدر عن احد
وهو الامر ولا بد ان يصدر بايجاب شيء وهو المامور به ولا بد من مكلف يجب عليه وهو المامور اذ بالامر يجب شيء
على الامر وهذا لان الامر لوجوب فعل على العبد وفعله لا بد ان يقع في زمان وهو المامور فيه فالامر قول
القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل فخرج فعل النبي عليه السلام والاشارة بالقول فانها ليست بامر
والدعاء والالتماس بقوله على سبيل الاستعلاء فان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع لا يسمى امرا وان كان
اعلى رتبة من المقول له افعل ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان كان ادنى رتبة
منه وبقوله افعل ونحوه يخرج قول من هو مفترض الطاعة لغيره اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك
فعل كذا او اطلب منك ان تفعل فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بامر وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب

الفعل

٨

الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه وقولهم طلب الفعل لمن دونه في الرتبة لجواز الامر لمن فوقه
في الرتبة حتى ينسب الى الجهل والحمق من حيث انه امر من هو اعلى منه ولا يلزم ان الامر موجود بدون
لفظ افعل لانا لا نعني بهذه الصيغة على الخصوص وهو معلوم لمن له ادنى لب الا ترى انه ذكر صاحب
المحصول بيته الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل وقد علم بالبديهة انه لم يرد به
تلك الصيغة الخاصة **فصل** ويختص مراده بصيغته لازمة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض
اصحاب الشافعي رحمه الله اي المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند
الجمهور وقال بعض اصحاب مالك والشافعي يعرف المراد بالامر بدون هذه الصيغة وعلى هذا بني الخلاف
ان افعال النبي عليه السلام موجبة ام لا فعندنا ليست موجبة لانتفاء الصيغة وعندهم موجبة كالامر
لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله فلو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما جيء به اذ الامر موجب ولو لم يكن
الفعل موجبا كالامر لكان من اطلاق لفظ الموجب على غير الموجب ولقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي فهو تنصيص على وجوب اتباعه في افعاله واذا ثبت استعمال الامر في الفعل كان حقيقة فيه لان الظاهر في
الاستعمال الحقيقة وعندنا هو حقيقة في القول فقط لان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة
ليفهم العالم لغيره بما في ضميره ولا يقصر العبارات عن المقاصد والمعاني لان المعاني اكثر من المستعملة
جبلية يحصل الغرض المطلوب من وضع الكلام وهو افهام المراد ولا يحصل الغرض الاعلى الا بعد ان يكون لكل
مقصود عبارة ثم سائر مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارة وضعت لها والمراد بالامر
من اعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة احق من غيره فاذا ثبت اصل الوضع كان حقيقة له
فلا يكون لازمة على معنى انه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة الا ترى ان الاسم لما كان موضوعا لشيء
مخصوص لا يوجد ذلك المخصوص بدون اسم الاسد الا اذا دل الدليل على ان المراد بالامر غير مراد بهذه
الصيغة واذا ثبت انه حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل لصح ان يقال للقائم امر ولانه لو كان حقيقة لشيء
لا يصح نفيه عنه بحال كالاب لا يصح عنده هذا الاسم بحال والمجاز يصح نفيه كالجد يسمى ابا ويصح نفيه ثم ههنا
لا يصح نفي اسم الامر عن القول المخصوص ويصح عن الفعل فدل ان الاستعمال فيه مجاز وقوله للمنع عن الوصال
وخلع النعال اي لما واصل وواصل اصحابه انكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال عليه السلام اني
لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني ولما خلع نعليه في الصلاة وخلع الناس نعالهم
قال منكرا عليهم بعد ما فرغ ما لكم خلعتم نعالكم ولو كان الفعل موجبا لصار كانه امر بالوصال
وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل والوجوب يستفاد بقوله عليه السلام صلوا كما
رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وسمي الفعل به مجازا
لان الامر سبب الفعل واطلاق اسم السبب على المسبب جائز ولانكر تسميته مجازا س خولف بين الجمعين فقيل
في جمع الامر بمعنى القول اوامر وفي جمعه بمعنى الفعل امور وهو امارة الحقيقة في كل واحد ح لا نسلم

لانه امارة الحقيقة فصل في موجب الامر وموجبه الوجوب لا الندب ولا الاباحة والتوقف
سواء كان بعد الحظر او قبله لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه وبحكم الاجماع
الاجماع والمعقول واذا اريد به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه وقيل لا لانه مجاز اصطلاحا
الكلام في هذا الفصل في اربعة مواضع احدها في خصوص المراد بهذه الصيغة فقال الجمهور ربما ثبت خصوص الصيغة
ثبت خصوص المراد وقال بعض الشافعية انه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى تبين المراد بالدليل لان هذه
الصيغة استعملت لمعان مختلفة للايجاب والندب والاباحة والتقريع والتوبيخ والسؤال والالتماس والتكوين
والارشاد والتسوية والاهانة والتعجيز والاخبار والاحتقار والانذار كقوله تعالى اقيموا الصلوة فكاتبوهم
فاصطادوا واستفزز من استطعت اي ادع الى المعاصي بصوتك اي بدعايتك فهذا على الاستبعاد عن الدليل
او نقل عليهم لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ربنا تقبل
منا فاتوا بسورة من مثله كن فيكون واشهدوا اذا تبايعتم اصبروا او لا تصبروا ذق انك انت العزيز الكريم
اسمع بهم وابصر فليضحكوا قليلا القوا ما انتم ملقون وللتمني كقوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي فاذا
اختلفت وجوه الاستعمال صار مجملا في حق الحكم ولا يتعين شيء منها الا بدليل ولنا ان العبارات كما
لا تقصر عن المعاني فكل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك الا بعارض اختلاف
القبيلتين او الابتلاء او الغفلة من الواضع وصيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى
خاص باعتبار اصل الوضع واستعماله لمعنى اخر بطريق المجاز ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز
فالمجاز اولى لانه اغلب وابلغ والاشتراك مخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين وثانيهما في تعيين المراد
فقال بعض اصحاب مالك موجبه الاباحة لان الامر لطلب وجود المامور به من المامور ولا وجود الا بالايتمار
فدل على احتياج طريق الايتمار عليه ضرورة وادناه الاباحة وقال اكثر الاشعرية والمعتزلة حكمه الندب لان الامر
لطلب الفعل فلا بد من اثبات ما ترجح به الفعل على الترك وذا قد يكون بالالتزام وقد يكون بالندب وهو
ادنى فيثبت لتيقنه وعندنا موجبه الوجوب لان الامر لما كان لطلب المامور به مطلقه ينصرف الى الكامل
من الطلب لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة على الانام والكامل فيما
قلنا لانه مطلوب من كل وجه فاما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو الندب فهو طلب من وجه
دون وجه والموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه وفيه رعاية الاحتياط الا ان عند مشايخ
العراق من اصحابنا حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابو منصور
رحمه الله حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى
به من الايجاب والندب حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة لان هذه الصيغة ليست للوجوب بعينها
فيثبت الحل بلا وجوب بل عند تجردها عن القراين واحتمال وجود القرينة قائم الا ان مجرد الاحتمال

الصيغة

يعني

يعني عند مشايخ العراق لما مر الا ترى ان المرئي في الكرة الثانية يحتمل ان يكون غير ما كان في
الكرة الاولى لجواز ان يذهب به ويخلو عنه مكانه بلا تفاوت ولا شك انه في الكرة الثانية عين ما كان في الكرة
الاولى فظهر ان الاحتمال الناشئ من غير دليل ظاهر باطل والدليل على انه للوجوب انتفاء الخيرة عن المامور
بالامر بقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء
عبارة عن الحكم والندب والاباحة لا ينفيان الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق الا بترك الواجب والمراد بالاية
امر الرسول عليه السلام فانه بنا على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ولان تارك المامور به عاص
وفاسق لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم لا اعصي لك امرا ففسق عن امر ربه ومما يستحقان الوعيد
بالنص ولانه لا يكون عاصيا وفاسقا بترك الامتثال الا ان يكون موجبه الالزام ولان الفسق اسم لفعل حرام وكذا المعصية
ولو لم يجب الايتمار لم يكن خلافه حراما ودلالة الاجماع فان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مراده
سوى قوله افعل فدل ان هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى والدليل المعقول وهو ان تصاريف الافعال وضعت لمعان
على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي وكذا لفظ الحال للحال ثم ساير المعاني التي وضعت لها الالفاظ كانت لازمة
لمطلقها الا ان تقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المامور به بهذه الصيغة يكون حقا لازما لها على اصل الوضع س هذا
انما يصح ان لو وضعت هذه الصيغة لطلب المامور به ج انه معنى مطلوب وقد مست الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يكون له
صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل وغيرها وبطل الثاني اجماعا فتعين الاول ولان موجب الامر الايتمار لغة يقال امرته
فائتمر كما يقال كسرته فانكسر وهدمته فانهدم فهذا يقتضي ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار
الا ان الوجود لو اتصل بالامر لسقط الاختيار من المامور وللمامور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا لانه خلقه مختارا
فكان مجبولا عليه وليس له اختيار كلي فذا من خواص الالوهية ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام
على الايتمار فتراخى الوجود المحض احتيالا تفاديا عن الجبر وبقي الوجوب المفضي الى الوجود حكما له قضاء لحق اللفظ بالقدر
الممكن الا ترى انه لما اخبرنا الله تعالى عما لا اختيار له اخبرنا عن الايتمار مقرونا به فقال كن فيكون فلو لم يكن الوجود مقصودا
بالامر لما استقام ان يكون مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد والمعنى ان ما قضى من
الامور واراد كونه تكون من غير توقف ولا قول ثم لان المعدوم لا يخاطب او لما استقام قرينة للايجاد كما هو مذهب الفقهاء
فعندهم الايجاد بالتكوين وخطاب كن من غير تشبيه كما زعمت الكرامية بان كلامه حادث في ذاته ولا تعطيل كما
زعمت المعتزلة فعندهم انما صار متكلما لخلق هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل اذ المتصف بالتكلم من قام الكلام
بذاته وقد اجرى سنته ان يقول في الايجاد كن فنؤمن به كما نطق به النص وما هو كاين في علمه كالموجود فصح
الخطاب وفايدته اظهار العظمة واعلام للملائكة بذلك الفعل قال ومن اياته ان تقوم السماء والارض

لا يري

بامره فخص القيام موجب الامر فيما لا اختيار له وهو دليل على حقيقة الوجود مقصلا دابها الصوات
الايتمار ليس موجب الامر لانه كما يقال امرته فاتمر يقال امرته فعصى وليس العصيان موجب الامر
انما يقال امرته بمعنى لما من ان الائتمار تراخى الحين اختياره وجاز ان لا يختار الايتمار وتمسكوا بقوله عليه
السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة على انه للوجوب فان المراد الاشتقاق المشي لوجود
عنه فيلزم انتفاء الامر لوجود المشقة لكن السواك مندوب فيلزم ان لا يكون المندوب مامورا ومن لا يلزم
لانه اعلمهم اراده الوجوب لقرينة المشقة وقول الواقفية يفضي الى التوقف في النهي ايضا لاحتماله
لانه يجئ للحظر وللكراهة وللشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فيجعله
موجبا وهو باطل اذ حكم احد الضدين يخالف حكم الضد الاخر وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل
الحقايق كلها فما من حقيقة الا وتحتمل المجاز وما ذكروا من الاحتمال يعتبر في ان لا تجعل حكما لمجرد الصيغة
لا في ان لا يثبت موجبه اصلا وثالثها في ان الامر بعد الحظر وقبله سواء فيكون للايجاب في الحالين وقال
بعض الشافعية انه للاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولانه لازالة الحظر ومن ضرورته الاباحة
ولنا ان مقتضى هذه الصيغة الالزام للمامور ولم تتفاوت صيغة الامر بعد الحظر وقبله فلا يتفاوت حكمه والاباحة
فيما ذكروا للاجماع او لان الاصطياد شرع لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصلح ان نجبر عليه على ان الامر بعد الحظر
كما ورد للاباحة ورد للوجوب فالامر بقتل نحو حرام القتل بالاسلام او بعقد الامة بارتكاب سبب موجب للقتل
كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل يفيد للوجوب وان ورد بعد الحظر فتعارضا وسلم المقتضي للوجوب
ورابعها انه اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه لان بالايجاب ضاو زيادة فكان قاصرا
لا مغايرا وقال الكرخي والجصاص انه مجاز لانه لا يجزي نفي ما هو حقيقة ولو قال ما امرني الله تعالى بصلوة الضحى كان
صادقا فدل انه مجاز لانه المجاز اصله وتعداه وما ذكر انه بعضه قلنا فاطلاق اسم الكل على البعض مجاز
فصل في موجب الامر في حكم التكرار الصحيح ان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ولكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله وقال بعض مشايخنا لا يوجبه ويحتمله
الا ان يكون معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا اقم الصلوة لدلوك الشمس فانما يتكرر بتكرر ما قيد به وقال الشافعي
رحمه الله لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله وقال بعضهم مطلقه يوجب العموم والتكرار الابدي وهو محكي عن المزني حتى اذا
قال لامرأته طلقي نفسك تملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا معا او متفرقة عنده وعند الشافعي يحتمل الثلاث
والمثنى حتى اذا نوى الزوج الثلاث او المثنى تقع وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوي ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون
المرأة امة احتجوا بحديث الاقرع حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج افي كل عام ام مرة فقال بل مرة ولو قلت
في كل عام لوجبت ولو وجبت ثم تركتموه لضللتم فلو لم يكن صيغة الامر في قوله عليه السلام حجوا موجبا للتكرار لما
اشكل عليه فقد كان من اهل اللسان ولو لم يكن محتملا لانكر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ

انتفى
٩

١٠

استعمل بلسان تمعني دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل ان موجبه التكرار ولان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل
بالمصدر يفتق لمطلق اي او قعي الطلاق والمختصر كالمطول واسم الفعل عام فيجب القول بعمومه كساير الفاظ العموم
والتكرار من ضرورات العموم عند الشافعي لقول المصدر نكرة لانه ثبت ضرورة وبالمنكر يحصل الغرض والنكرة في الاثبات
توجب الخصوص على احتمال العموم ولانه لا فرق بين ادخل وادخل الدخول الحتم والقرينة بإجماع اهل اللغة ومن قال ادخل
يطلب التكرار فقد تقتضي التكرار ولكن يحتمل انه دخلها مرارا فكذا ادخل يكون طلب الدخول على ان يكون المراد به اتم الموجب ما هو
المتيقن دون المحتمل ومن عاد فالنهي فالنكرة في النفي تعم ولنا ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي
هو فرد ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذا في الفرد الحقيقي او الاعتباري وهو الجنس والمثنى بمعزل منهما
لانه عدد محض وبين الفرد والعدد تناف فكما لا يحتمل الفرد العدد فكذا عكسه ومن لان الثابت به طلب الفعل والتكرار
صفة خارجي للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة ولهذا تصح نية الثلاث لانه جنس طلاق المرأة فصار من حيث الجنس واحدا
ان كان له امرأة حقيقة الا ترى انك اذا عددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة الى النكاح
والطلاق وكذا وكذا كما انك تقول نعمة الله تعالى الماء والطعام وكذا وكذا فيقع هذا الاسم على الثلاث باعتبار انه واحد
لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق بالاسم الفرد عند الطلاق من الثلاث والثلاث فرد حكما فكان محتملا فيصار اليه
عند النية وما بينهما وهي الثنتان عدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا ان تكون المرأة امة
لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلاث في حق الحرة وعلى هذا سائر اسماء الاجناس اذا كان فرد صيغة كمن
حلف لا يشرب ماء او لا يأكل يقع على اقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه صدق
فاما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن
صفة الفردية حقيقة او حكما ومثل لا آكل طعاما ونحوه او دلالة لمن حلف لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد ولا اكلم
بني ادم ولا اشتري الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا
لغا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام او الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية الامرين امات التعريف فلانه
يعرف هذا الجنس المذكور واما الجمعية فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى من اهدار احدهما
وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذا لا يتحقق بالجمع وما يتكرر من العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما
فبأسباب لا بالاوامر وهذا لان كل صلوة تتكرر بتكرر وقتها الذي جعله سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر
وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان وكذا في العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات
بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض
وهو باطل بالاجماع وانما اشكل على الاقرع لانه من الجايز ان يكون سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلوة ومن
الجايز ان يكون سببه ما لا يتكرر وهو البيت فبين النبي عليه السلام بقوله مرة لان السبب هو البيت وفي حجم عمّ لا تقصر
نعم صح لانما للطلب مردود بانه قياس والفرق فالاسماء عن الفعل ابدا محلي والاشتعال ابدا ولا يقابل الامر
نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد لانه فرد فكذا

١

بل هذا بمنزلة السرقة الاسرقة واحدة لان الكل غير مراد بالاجماع وبالفعل الواحد انقطع الابد واحتمل وقيل يعني
النفي بالاجماع فالقول يقطع البسري بعده الاية صريح وهذا ما قالوا الصوان يقال لنفعل دائما ولا دائما ولو وجد على التقرار
لكان الاول تكرارا والثاني نقض لاتم لانهم يقولون الاول شان تقرير كقولك جاني زيد بنفسه والثاني بيان المحتمل
كقوله انت طالق ان دخلت الدار وموجب الامر على ما قدمنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوع نوعين اصل وما يرجع الى
صفة قائمة بالموجب وهو نوعان موقت وغير موقت فصل في حكم الامر وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم نفس
نفس الواجب بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها وهو تسليم اعيان الحادثة ما فرد الغاصب عين ما غصبه اداء ورد المثل بعد هلاك العين قضاء وقد
يدخل النفل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب او الاباحة لانه تسليم عين ما ندب الى تسليمه
ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية
القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما قال الله تعالى فاذا قضيت الصلوة الحادثة اذا الجمعة
لا تقضى فالقضاء لفظ متسع يستعمل بمعنى الاداء والالزام والاحكام وهذه المعاني موجودة في الاداء ويستعمل
الاداء في القضاء مقيدا يقال ادى ما عليه من الديون والديون يقضى بامثالها فاداء الدين نفسه محال فيكون
القضاء مرادا مجازا فمعنى الاداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا بتسليم عين الواجب
كما قيل في الثلاثي منه الذئب يادو للغزال ياكله اي يختال ويتكلف في حيله واما القضاء فلا ينبي عن شدة
الرعاية بل ينبي عن الاحكام قال الشاعر وعليهما مسرودتان قضاهما اي احكم صنعتهما والقضاء يجب بالسبب
الذي وجب الاداء عند الجمهور وقال العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر الذي وجب الاداء لان الفايت
عبادة فلا تقضى الا بمثل هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص وكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد
ذهب فضل الوقت وهذا لان في التنصيص على التوقيت اشعارا بفضيلة الوقت وتعيين القربة في ذلك الوقت وفيها
لا يكون قربة قبل وقتها كلما بعده والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت ولنا ان الله اوجب القضاء في
الصوم والصلوة بالنص بالمثل قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو معقول فان الاداء كان فرضا عليه في الوقت وليس المقصود
فعين العبادة في كونه عملا بخلاف هوى النفس على وجه التعظيم لله تعالى وهو لا يختلف باختلاف الاوقات
ومعلوم ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق او بتسليم المستحق ولم يوجد واحد
منهما فبقي مضمونا عليه بعد خروج الوقت فاذا بقي مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لان النفل
مشروع له من جنسه امر بصرفه الى ما عليه وله ولاية صرفه الى ما عليه كما في حقوق العباد وسقط
فضل الوقت للعجز لانه لا مثل له عند المفوت فاوجبنا عليه ما قدرنا وهو اصل الواجب واسقطنا عنه
ما لم نقدر عليه وهو وصف الفضل اذ الوصف تبع الاصل فلا يوجب عدمه عدم الاصل وهذا لان خروج

عين الوقت

الوقت

١٠

بتريع الذمة عن عهدة الواجب

الوقت في حق الاداء لا يسقط الاداء بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما تحقق فيه الفوات وهو فضيلة
الوقت فلا يسقط ما كان مضمونا عليه الا في حق الاثم اذا فوته عمدا فاذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم
منه الى الواجب بالنذر الموقت من الصوم والصلوة والاعتكاف وهذا اشبه بمسائل اصحابنا وهذا لو فاتت صلوة
الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم وبالعكس لا يجهر ومن فاتته صلوة في السفر يقضيها في الحضر
ركعتين وبالعكس يقضي اربعا وهذا قلنا في صلوة فاتت عن ايام التشريق يقضيها بلا تكبير لان الجهر بالتكبير
غير مشروع في ايام التكبير فنقضي الوقت يحقق الفوات فيه فيسقط ولم يسقط ما قدر عليه وهذا العذر وفيما اذا
نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انه وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء
وجب بسبب آخر اي اذا نذر بان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فانه يقضي اعتكافه ولا يجزيه في رمضان الثاني
عند من قال يجب القضاء بنص آخر قال هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر اذ لو وجب القضاء به لجاز لان الثاني مثل
الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه فلما انه لم يجز لان وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت
والتفويت سبب لوجوب القضاء مطلق عن الوقت اي لا يعين وقتا دون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقا بان قال
لله علي ان اعتكف شهرا او ثم لو اعتكف في رمضان لا يصح كذا هنا ونحن نقول وجب القضاء هنا بالسبب الذي اوجب
الاداء وهو النذر الا انه يجب بالفوات مرة بان مرض او اغمي عليه الشهر كله والفوات لا يوجب الضمان كالعبد الجاني
اذا مات وكمال الزكاة اذا هلك وبالتفويت اخرى فعلم ان القضاء يجب بما به وجب الاداء لا بالتفويت وانما لم يجز في رمضان
الثاني لان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلق يقتضي صوما للاعتكاف اشتغف وجوب الصوم لانه شرط الاعتكاف والتزام
المشروط التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام الوضوء وانما لم يجب الصوم قصدا في نذر الاعتكاف في رمضان لان الوقت
الصوم فرضا فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصدا كما لو دخل وقت الصلوة وهو متوضئ وهذا لان الشرط
تراعى وجودها لا وجودها قصدا فسقط الصوم المقصود هذا العارض وهو شرف الوقت وهذا الشرف
قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه الا بالحيوة الى العام الثاني وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت
القدرة عليه بالشك واذا فات ذلك الشرف بقي الاعتكاف واجبا عليه مطلقا واذا بقي عليه مطلقا يجب عليه الصوم
القصدي اذ الموجب له موجود وانما لم يظهر عمله لمانع فاذا زال يعمل الموجب عمله فلم يجز في رمضان الثاني كما
لو نذر ان يعتكف شهرا وكان هذا احوط الوجهين اي يحتمل ان لا يقضي كما قال ابو يوسف وزفر اذا فات شرف الوقت وبقي عدما
بغير صوم وذا غير مشروع فيبطل نذره ويحتمل ان يقضي لان بفوات التبع لا يبطل الاصل فالقضاء احوط الوجهين لان
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره في الحديث من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه
صيام الدهر كله احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم يجوز اجماعا فالنقصان في
الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي
اولى لان هذا نقصان يعود الى الكمال والاول كمال يعود الى النقصان فاذا عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني
والاداء في العبادات في الامر الموقت يكون في الوقت وفي غير الوقت في العمر اذ جميع العمر فيه مثل الوقت فيما هو موقت والاداء

ثلثة انواع كامل و قاصر واداء يشبه القضاء فالكامل ما يوديه الانسان بوصفه كما شرع كالصلوة بجماعة
والقاصر ما تمكن النقصان في صفته كاداء الصلوة منفردا فانه قاصر لنقصان في صفة الاداء فهو ما مور بها بالجماعة
ولهذا لا تجب الجهر على المنفرد وتجب على من يصلي بجماعة واكتساب الواجب مستجلب للثواب والمنفرد لم يكن مؤديا لها على النظم
بجميع نظامها وان جهر فكذلك لانه لم يات بالواجب فلم يحرز ثوابه واداء المسبوق قاصر لانه منفرد حتى يقرأ او يسجد للسهو
ومن اقتدى بالامام من اول الصلوة واداها معه فهو مؤد اداء محضا ومن اقتدى بالامام في اول الصلوة ثم
نام خلفه حتى خرج الامام او سبقه الحدث فذهب وتوضا ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء
لانه باعتبار الوقت مؤد وباعتبار انه يتدارك ما فاته مع الامام قاض ولهذا لا يقرا ولا يسجد للسهو ولا يتغير فرضه
بنية الاقامة في هذه الحالة الا ان يتكلم او لم يخرج الامام بعد فحينئذ يصلي اربعا والاصل ان المثل بطريق القضاء
انما يجب بما وجب الاداء فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل فقبل فراغ الامام بنية الاقامة تغير الفرض في حق الاصل
مع الامام فتغير في حق من يقضي ذلك وبعد الفراغ بنية الاقامة لا يتغير الفرض في حق الاصل فكذا في حق من يقضي ذلك
الا ان يتكلم فحينئذ بطل معنى القضاء ويعود الامر الى الاداء فيتغير بالمغير لقيام الوقت ولو كان هذا الرجل مسبوقا
صلى اربعا سواء خرج الامام او لا تكلم او لا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فتغير
وسمي قاضيا في قوله عليه السلام ما فاتكم فاقضوا مجازا لما فرغ من اسقاط الواجب وهذه الاقسام يدخل في
حقوق العباد ايضا فرد عين المغصوب والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع اداء كامل ومثله
تسليم المسلم فيه وبدل الصرف اذ الاستبدال فيهما حرام شرعا فجعل كان المقبوض عين ما تناوله العقد
حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين والقاصر رد المغصوب مشغولا بالجناية كانت
عند الغاصب لانه اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه فلوجود اصل الاداء اذا هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية برئ الغاصب ولقصوره في الصفة اذا دفع الى ولي الجناية رجع المالك على الغاصب بقيمته كان
الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولا بالجناية او الدين بان يستهلك مال انسان او المرض لانه سلمه على غير الوصف
الذي هو مقتضى العقد حتى اذا هلك في ذلك الوجه بان قتل بسبب تلك الجناية او بيع في الدين بطل التسليم عند
ابي حنيفة فيرجع بجميع الثمن لان الاداء كان قاصرا فاذا هلك بسبب مضاف الى ما عنده صار الاداء قاصرا فجعل
كان الاداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان
واداء الزيوف في الدين لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد اذا هلك عند القابض ثم علم
لم يرجع بشيء لانه اداء باصله لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجودة لانه لا مثل لها لا صورة ولا معنى
وقال ابو يوسف يخير ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قلنا فيه ابطال
الاصل المتبوع للوصف التابع وتضمين الانسان لنفسه اذ المقبوض ملك القابض وهو خلاف المعقول ونقض الاصول
واذا امهر عبد الغير ثم سلمه بعدما اشتراه فانه اداء حتى تجبر على القبول ويلزمه تسليمه لانه عين حقها وقد

فيجب عليه على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف فيبطل حكمه شبيه بالقضاء لانه مملوكه قبل التسليم
حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها ولو كان اداء لم ينفذ عليها لانه في معنى المثل اذ تبدل الملك يوجب تبدل العين
في البيع حكما كما في قصة بريرة ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها اليه لتقرر الحكم بالخلف
ويتصل بالاداء اطعام الغاصب لمالك الطعام المغصوب من غير ان يعلمه فانه اداء للعين المستحق بالغصب ولكنه
ذلك بالائتلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شيء والشافعي رحمه الله اباه لان الاداء المستحق ما مور به شرعا والموجود
منه غرور اذ المرء يرغب في اكل مال الغير ما لا يرغب في اكل مال نفسه ولو علم انه ملكه لما اكل فلا يجعل ذلك اداء
لما هو به نفيا للغرور ولكن يجعل ذلك استعمال المالك في التناول فكانه تناول بنفسه فيبقى عليه الضمان
وقلنا هذا اداء حقيقة لوصول عين ماله الى يده ولو كان قاصرا لتم بالاستهلاك وكيف لا وهو كامل في الاصل
والغرور انما يدفع بحمل المغصوب منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج به من ان يكون فعله اداء لما هو المستحق كما لو اشترى
عبدا ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولا يعلم به فانه يجعل قابضا وان كان هو
مغرورا بما اخبره البائع به ولكن قبضه بالاعتاق وجعل المشتري غير موجود في ذلك فبقي اعتاقه قبضا تاما فكذا هنا اداء الواجب
في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والغرور ما على جهله فيكون الغرور في غير الاداء فلا خلل في المامور به وكفى
بالجهل عذرا لكن يصح عن ذلك بدل عن اقامة الفرض فلو اعتبرنا جهله يكون تبديلا لا اقامة الفرض الا انه والقضاء
ثلثة انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو بمعنى الاداء فالاول كقضاء الصوم للصوم والصلوة للصلوة والثاني
كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بالمال لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصف وهو وسيلة
الى الجوع والثاني عين وهو وسيلة الى الشبع ولا المماثلة بين افعال الحج وهي اعراض وبين نفقة الاحجاج وهي عين
لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس رضي الله عنه اي يطوقونه
ولا يطيقونه فان الصوم واجب باول الاية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يجوز ان تجب على غير المطيق لانه
تكليف العاجز فتعين وجوبه على المطيق ووجوبها على غير المطيق ومثاله في موضع لا اشكال فيه قوله تعالى يبين الله لكم
ان تضلوا اي البيان لئلا تضلوا وثبت في الحج ايضا بحديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو
شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل
منك فقالت نعم فقال النبي عليه السلام فدين الله احق ولهذا قلنا انما لا نعقل مثله سقط كالنقصان بترك الاعتدال
في الصلوة لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل صورة ولا معنى ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
فيمن زكى خمسة زيوفا عن خمسة جياد يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا تتقوم اداؤها بمثلها صورة لما عرض من تحصيل
قيامها بالتمام ولا بالقيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة بجنسها واوجب محمد قيمة الجودة احتياطا لان الجودة
متقومة من وجه كما في المريض وغير متقومة من وجه كما قالا فيحتاط في حق الله تعالى الحالي عن التهمة بخلاف ما بين
العبد وسيده وقالا لان الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين ولهذا قلنا ان رجحان الحماد لا تنفي بالرق في معرفة

والاضحيه لذلك لانه لا مثل لها في غير تلك الايام وجوب الدم بترك الرمي وسجود السهو بترك الاعتدال
لا باعتبار انهما مثلان للفائت وتقومان مقامه بل لجبر النقصان بالنص والثالث كقضاء تكبيرات العيد في الركوع
وهذا لان التكبير قد فات عن موضعه لان موضعه القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة
الركوع ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فينبغي ان يسقط كما قال ابو يوسف الا انا قلنا الركوع يشبه القيام
حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقايم وبه يفارق القايم القاعد وحكما لان مدرك الامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيوتى بها باعتبار انها اداء لان
تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مودى في حال الانتقال لا في محض القيام فاذا كانت هذه الحالة
محلا لبعض تكبيرات العيد فيصلح محلا لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطا اعتبارا لشبه الاداء
فالاحتياط في العبادات ان تجب بالشبهة لا ان تسقط بها وكذا السورة اذا فاتت عن الاولين وجبت في الاخريين
لان محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلوة الا انه تعين في الاولين لقوله عليه السلام القراءة في الاولين
قراءة في الاخريين اي منوب عنهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب العلم فبقي للاخريين
شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب اداوها اعتبارا لهذه الشبهة لانه قضاء من كل وجه اذ ليس له في الاخريين
قراءة السورة حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت لانه محل للفاتحة اداء فلو قراها قضاء لكان مغيرا لما هو
مشروع في صلوته ولا يقضي ثانيه لانه يودي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع ووجوب
الفدية في الصلوة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية هذا جواب اشكال وهو ان الفدية
اذا ثبتت بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم وشرط صحته ان يكون
الحكم في الاصل على وفق القياس فاجيب بان ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز فان
الصوم عبادة بدنيه مقصودة وهي من الخمس التي بني الاسلام عليه فاذا عجز عن ادائه جعل الشرع
الفديه خلفا عنه نظرا له ليتلافى ما فات عنه والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لانها حسنة لمعنى
في نفسها فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الامارة
بالسوء لكي يصير صالحا لخدمته فيكون وسيلة الى الصلوة ويحتمل ان لا يكون معلولا و ما لا يدرك لا يلزمنا
العمل به فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فلان يودي ما ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه
ثم لا نقول في الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما في الصوم بل قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات تجزيه
ان شاء الله تعالى وكذا قال في اداء الوارث عن المورث بغير امره في الصوم تجزيه ان شاء الله وهذا كالتصدق
بالقيمه او بالعين عند فوات ايام التضحية فان التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس اذ لا يعقل وجه
القربة في الاراقة فكان ينبغي ان يسقط بعد فواتها وقتها لا الى خلف ولكنا نقول جاز ان يكون التصدق
بها او بقيمتها اصلا لان شكر كل نعمة انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء

بالجوارح وشكر المال ببذل بعضه الى الفقرا وهذه عبادة ماليه حتى شترط لها الغنى كما في الزكوة
وصدقة الفطر فينبغي ان يكون كذلك الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية في ايام النحر وهو نقصان
التصدق بالمال بالاراقة عند محمد وتفويت الملك عند ابي يوسف حتى اذا ضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند
ابي يوسف وعند محمد يرجع تطييب اللحم حتى لا يتمم في نظر اقامة القربه وتحقيقا لمعنى الضيافة فان الناس
اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة
واللائق بالكريم ان يكون ضيافته باطيب الطيب وازكاه فيتقل معنى القربة من التصدق الى الاراقة ليبقى اللحم
طاهرا لكن مع هذا يحتمل ان يكون التضحيه اصلا ابتلاء من الله تعالى ولله تعالى ان يبتلي عباده بما شاء فلم يعتبر
هذا الموهوم وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات
وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطا في باب العبادات والزمناه التصدق اعتبارا لهذا الاحتمال لا
لتقوم ذلك مقام الاراقة والدليل على انه كان بهذا الطريق وليس بمثل للاضحية انه اذا جاء العام القابل
لم ينقل الحكم الى التضحية وهو تاكيد على تسليم المثل لكون التضحية مشروعة حقا له ولو كانت القيمة خلفا لعاد
الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم بطل حكم الفديه لكنه لما ثبت اصلا من الوجه الذي
ذكرنا وقع الحكم به لم يبطل بالشك فيه ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمه وضمان النفس
والاطراف بالمال واداء القيمه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد
القضاء بمثل معقول نوعان كامل وهو المثل صورة ومعنى وهو اصل في ضمان العدوان والقروض تحقيقا
للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه اذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما
ما امكن فكان سابقا على المثل معنى لا صورة وانما اورد القرض في القضاء واداء الدين في الاداء لان رد
عين ما قبض ممكن هنا فكان رد مثله قضاء وان جعل اعارة حكما وهذا لا يتصور في الدين وقاصر وهو القيمه
فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى
واما القضاء بمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل اذ العقل يقصر عن دركه لا ان يكون مخالفا للعقل
فالعقل حجة كالنقل ولا تناقض في حجج الحكيم فمثل ضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانه
ثابت بالنص من غير ان يعقل فيه المعنى لان الادمي مالك متبذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فالاهلية للمالك
اذ المالكيه سمة القدرة والمملوكية سمة العجز ولان الادمي تفضل كثير ممن خلق بدونه صفة الاستقلال
ومعه على جميع البرية وقد سئل النبي عليه السلام البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقرا قوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية فانى يكون المال المفضول مماثلا للادمي الفاضل

وانما وجب المال بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال
القود لانه مثل الاول صورة ومعنى فلا يماثله مال لا مماثلة بوجه المطلوب الاحياء والاحياء في القصاص
لا في المال وأما القضاء الذي هو بمعنى الاداء فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر
على القبول كما لو اتاها بالمسمى وهذا لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف فالعلم بثبت القدرة على التسليم
والجهل يثبت العجز عنه فباعتبار كونه معلوم الجنس اذا اتاها بالمسمى اجبرت على القبول لانه اداء وباعتبار
كونه مجهول الوصف متعذر تعيين الطائفة تعين المسمى فيكون القيمة قضاء ولما كان المسمى لا يمكن اداؤه الا بالتعيين ولا تعيين
الا بالتقويم صارت القيمة اصلا من هذا الوجه قضاء يزاحم المسمى فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه
معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا اتاها به الا عند تحقق العجز عن التسليم
وعن هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي باعتبار ان المثل الكامل سابق على
القاصر لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل معنى وقالا يقتل ولا يقطع
لان القتل بعد القطع قبل البرء لتحقيق موجب القطع فكان القتل من الوجه الذي كاملا لان مآل امر الجناية
الى القتل وقال ابو حنيفة هذا اعتبار المعنى فاما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل والقتل
بعد القطع قد يكون محققا لموجبه لجواز ان يسري الى القتل ويكون مقصوده القتل ولهذا يجب ان يقتل ولا
يقطع وقد يكون ماحيا اثره حتى اذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة ولهذا
يجب ان يقطع ويقتل لانه كانه برأ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة معتبرة في ضمان العدوان وان تخيرنا بين القطع
والقتل وبين العدل بحسب ولا تضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة لان المثل القاصر
لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بان يتربص حتى ياتي اوانه وانما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي
وقد شرحت مذهبهما في الكافي وقلنا جميع المنافع لا تضمن بالاتلاف بطريق التعدي لان ضمان العدوان مقدر
بالمثل بالنص والاجماع والمعقول وهو انه ضمان جبر يقتضي جبر ما فات لان ابا علي اذا لا كسر في الزايد فلا
جبر ضرورة والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحجر المبنية على تفضيل واحد وهو باجرة واحدة
لا تضمن احدهما بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن بالعين لا مماثلة بين العين
والمنفعة صورة ومعنى اولى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنافع اعراض لا تبقى وتقوم بالعين والعين
تبقى وتقوم بنفسه وليس لما لا يبقى صفة التقوم لان المالية لا تسبق الوجود اذ المال غير الادمي خلق لمصلحة الادمي
ويجري فيه الشح والضنة وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز لان ما ليس بمحرز غير متقوم كالصيد
والحشيش والماء والمنافع لا تبقى زمانين فلا تكون متقومة بحال وما ليس بمتقوم لا يماثل المتقوم الا ترى ان العين لا يضمن

بالمنفعة بطريق العدوان فدل انه لا مماثلة بينهما س متى تقبل ورود العقد عليها وهو اية المالية
والتقوم الذي هو مما ليس بمال لا يصح لا يرد ورود العقد عليه كالميتة والدم ج جاز العقد بناء على قيام
العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز
فعلم ان العقد يرد على العين ثم ينتقل الى المنفعة على حسب حدوث المنفعة شيئا فشيئا س جواز
العقد على خلاف القياس قضاء للحوائج فكان ثابتا ضرورة والضرورة في الجواز لا في اثبات التقوم ثم
الاستبدال صحيح بلا تقوم فان الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض عن الدم
صحيح وان لم يكن الدم مالا فعرفنا ان الاستبدال صحيح من غير التقوم وقد تقومت المنافع في العقود فعلم
انها كانت متقومة بانفسها قبل ورود العقد عليها ج دل ما ثبت بخلاف القياس عند التراضي لما مر ان التقوم
بلا احراز غير معقول والمنافع لا تقبل الاحراز وانما قلنا انما تقومت في العقد لان الله تعالى ما شرع ابتغاء
الابضاع الا بالمال المتقوم حيث قال ان تبتغوا باموالكم وانما اضاف الينا بواسطة الاحراز وشرع الابتغاء
بالمنافع بقوله على ان تاجرني ثماني حجج فدل انما تقومت في العقد عند التراضي بخلاف القياس فلا يقاس عليه
ضمان العدوان لان للرضا اثرا في ايجاب الاصل حتى يجب المال بالشرط مقابلا بغير مال كما في الخلع والصلح عن
دم العمد والفضل فيصح بيع عبد قيمته الف بالوف والفاضل على الالف وجب بالشرط عند الرضا بدون ان
يقابل شيء من المال وفي ضمان العدوان لو لا يثبت شيء من ذلك بحال فلم يستقم القياس لانه لا تقوم الا بوصف
يقع به الفرق بين الفرع والاصل وكل قياس هذا شانه فهو باطل كما قال بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه
حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما لو مسه وهو يبول والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل من عليه القصاص
انسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئا عندنا لا القود ولا الدية وعند الشافعي في احد قوليه يضمن الدية وكذا لو
شهد شاهدان على ولي القصاص انه عفا عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء به لم يضمنا الدية والقصاص
عندنا وعنده يضمنان الدية لان القصاص ليس بمتقوم فلا يماثله المال المتقوم لا صورة ولا معنى وانما شرعت الدية
صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب اليه فجاز ان يبطل القصاص بل هو حسن عندنا لوجود الدليل
عليه وهو شبهة دية تم عليه وتوجه عليهم محتمل وملك النكاح لا تضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي
شهدا بالطلاق بعد الدخول اذا رجعا لم يضمنا للزوج عندنا وعند الشافعي يضمنان مهر المثل وكذا ان
قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئا عندنا وعنده يضمن مهر المثل وكذا ان ارتدت بعد الدخول
لم تضمن شيئا للزوج عندنا وعنده للزوج مهر المثل عليها لان ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثله المال المتقوم
س لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد ج انما تقوم بالمال البضع تعظيما

لخطره فاما ملك النكاح فلا خطر له حتى صح ازالته الملك بالطلاق بغير شهود وولي وعوض وكذلك لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج وان كان يتقوم عند الدخول في ملكه لان معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه ووقت التملك عليه وقت الاستيلاء على المحل باثبات الملك فيجعل متقوما اظهارا لخطره فاما وقت الزوال فهو اطلاق للمحل وابانة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه س شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج ح ثم لا يضمنون شيئا من قيمة ما اتلفوا وهو البضع فيقيمه مهر المثل ولا يضمنون وقد وافقنا الشافعي رحمه الله في هذا فانه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وانما يوجب نصف المسمى ولكن سقط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول سقط المطالبة بالمسمى اذا لم يكن ذلك بسبب مضاف الى الزوج بان ارتدت او مكنت ابن زوجها منهم بالاضافة الى الزوج بشهادتهم على الطلاق كانهم فوتوا عليه يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد وجبت ايديها على ذلك النصف وان لم يزد عنه

فصل في بيان صفة الحسن للمامور به وعينه ولا بد للمامور به من صفة الحسن اذ الآمر حكيم والحكيم لا يامر بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية ولان الامر بيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد والقبيح اسم لما ينبغي ان يعدم فيستحيل ان يوجد وانما عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل لان العقل بنفسه غير موجب عندنا وهو اما ان يكون لعينه وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه بما حسن لمعنى في غيره كالصدقة والصلوة والزكوة فهذه ثلثة انواع اما النوع الاول فالتصديق في الايمان فهو لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدل بضده كان كفرا باي وجه بدله واما النوع الثاني فالاقرار فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا بخلاف التصديق فانه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن ايضا ومعنى قبول السقوط ان لا يجب عليه الاقرار حتى اذا ابدله بضده بعذر الاكراه لم يكفر اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يكون من اظهاره غير كفر وان نال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند القدرة فتبديله دليل تبدل الاعتقاد من صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق بان لم يعاين العذاب كان مؤمنا ان يحقق ذلك والصلوة الا انها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم في الشاهد فان اولها الطهارة ستر العورة ثم جمع الهمة واخلاء السر والاعراض عما دون الله الى الله وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين

الى نبذ ما يحيط به ثم اول اركان التكبير وهو الثناء في تعظيم قدر الله ثم اول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر سواه ثم قراءة كلامه منتصبا ضاما جوارحه هيبة وخضوعا وخشوعا ثم خضوعا عبر بالركوع نوعين من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود المزينان بذكر سبحانه الله عز وجل ثم مع كل حركة تكبير فدل ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم الا ان يكون في غير حينه او حاله ولهذا كانت الصلوة حسنة دائمة واستثني اوقات مخصوصة واحوال معينة فنهينا عنها فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار لاحتمالها السقوط في بعض الاحوال ولكنها ليست بركن في الايمان بخلاف الاقرار فوجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه اما الصلوة فليست دليل التصديق وجودا وعدما وقد يدل عليه اذا اتى بها على هيئة مخصوصة حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة حكم باسلامه واما النوع الثالث فالزكاة والصوم والحج فالزكاة انما صارت حسنة لما فيها من سد خلة الفقير والصوم لما فيه من قهر عدو الله تعالى وهي النفس الامارة بالسوء ومنعها عن شهواتها قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وهذا صار جهاده الاكبر كما ورد في الحديث والحج لمعنى شرف في المكان غير ان هذه الوسائط لا تخرجها من ان يكون حسنة لعينها فحاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا لكونها جناية في صفتها بخلاف كفر الكافر لانه جناية من الكافر باختياره وشرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا لا بنفسه فصار فعل ما انتهى ملكه الا واقع شكرا لله على البلاد فصارت كالصلوة عبادة خالصة لله تعالى بلا واسطة معنى فالوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للوسائط عبرة حكما ولهذا شرطنا لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة لا يشترط لها اهلية كاملة حتى تجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها اهلية كاملة حتى تجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر س اذا كانت النفس جانية في صفتها فكيف لم تقهر بالصوم ح متى كانت عدوا للرب جلت عظمته بطبعها التي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن منافيها لازم فكذا قهرها كما ان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار على الاحراق فكان هذا صيانة المؤذاة لانعمه وذلك منع النفس عن شهواتها ونهاها قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى او لغيره وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسن الحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فهذه ثلثة انواع ايضا اما النوع الاول فالوضوء والسعي الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى في غيرهما لان السعي في نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الجمعة

بحال والوضوء من حيث انه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتنظيف حسن لانه يمكن به من اداء الصلوة فلا يتادى به الصلوة بحال ويسقط الوضوء بسقوط الصلوة ويستغنى الصلوة عن صفة القربة في الوضوء حتى جاز الوضوء بغير نية وممن هو ليس باهل لاداء العبادة وهو الكافر ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة لا يحصل الا بغير نية الا ان الصلوة تستغني عن صفة القربة في الوضوء واما النوع الثاني فالجهاد فانه ما حسن لذاته فانه في نفسه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاد الله تعالى وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وصلوة الجنازة ليست حسنة لذاتها وهذا لم تقم الصلوة على الكافر والمنافق وهي عينها وانما صارت حسنة لاسلام الميت وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلوة حتى لو اسلم الكفار لم تبق فرضية الجهاد الا انه خلاف الخبر قال عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة واذا صلى حق المسلم متقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين ولو كان حسنه لعينهما لما سقطت كصلوة الظهر ونحوها ولما تادى المقصود بنفس المامور به اشبه القسم الاول واما النوع الثالث فهي القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وهذا القسم يسمى جامعا لانه يجمع القسمين اعني ما حسن لمعنى في عينه من انواع الثلاثة وما حسن لمعنى في غيره فالايمان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة والزكاة والصوم والحج والوضوء والجهاد يكون حسنه ايضا لمعنى يرجع الى الذات او الى الغير ويكون حسنه ايضا بحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط اعني القدرة مختص بالاداء دون القضاء على معنى انه يجب القضاء وان لم يكن له قدرة اصلا حتى ان الفايت من الصلوات وان كثرت والصيام وان تعددت والزكاة وان اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز عن الاداء في ساعتئذ س فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص ح النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا تعرض للبقاء القضاء ولان القدرة شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد شرطه فلا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب فلا تشترط في القضاء القدرة التي هي شرط وجوب الاداء وهذا اذا فات الاداء بتقصير ظاهر لانه تجعل الشرط كالقائم حكما لتقصيره وان فات لا بتقصير فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح وهذا لا يسقط بالموت في احكام الاخرة اي في حق الاثم حتى اذا لم يكن المكنة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم ياثم لانه لم يصادف المكنة وهي شرط وجوب الاداء وما لم يجب لا ياثم بتفويته وهذا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب لان التمكن من الاداء بملك المال كان شرط وجوب الاداء فبقي الواجب وان عدم هذا الشرط وذلك شرط الاداء دون الواجب واصل ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله

الا وسعها اعلم انه يشترط لنفس الوجوب وجود السبب والاهلية ولا يشترط له القدرة الحقيقية ولا المتوسط الممكن للوجود دون حقيقة القدرة اذ يوجب الاداء لا يوجد الاداء لان الاداء اختياري ولو وجد الاداء وشرط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لان الواجب اداء ما هو عبادة وهو فعل يفعل العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون القدرة يعني انه لا يشترط وجود وقت الامر بل بالقدرة عند الاداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل فعدمها عند الامر لا يمنع صحة التكليف لعدم المامور لان كون الفعل مامورا به لا يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الالات وصحة الاسباب وهو نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا خلافا للمعتزلة لانه لا يجب على الله شيء اذ الاصلح عندهم واجب على الله تعالى وهو شرط في اداء كل امر اذ لزم الاداء بدون القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وهذا اذا لم يجد من يعينه فان كان معه احد يعينه على استعمال الماء ان كان المعين حرا منكوحة او اجنبيا جاز له التيمم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجوز وان كان المعين مملوكا اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة وعلى من عجز عن استعماله الا بنقصان يلحقه في بدنه بان يزيد مرضه او ماله بان يباع بضعف قيمته وكذا الصلوة لا يجب اداؤها بدون تلك القدرة وهذا ينظر الى حال العبد عند الاداء فان كان صحيحا يجب قائما بركوع وسجود وان كان مريضا فعلى حسب حاله قاعدا او موميا والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما غالبا ولا يجب اداء الزكاة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء سقطت بالاجماع والشرط توهمه لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت لزمه الصلوة لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس اي شرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم او طهرت الحايض او النفساء في اخر الوقت يلزمه اداء الصلوة وان لم يتمكن من اداء الصلوة فيما بقي من الوقت وقال زفر لا يلزمهم الاداء الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط وهو التمكن ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض بان كانت ايامها عشرة او دونه انقطع قبل تمامه بان يكون ايامها دون العشرة بادراك وقت الغسل بانها يجب بادراك جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بها وكذا في الذي بلغ او اسلم اذا ادرك جزءا يسيرا يجب الاداء عليه لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء توهم القدرة وهذا التوهم موجود هنا لجواز ان يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فيثبت وجوب

وجوب الاداء به ثم بالعجز عن الاداء فيه طاهرا ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الماء وهو التيمم
وهو يمكن حلف على مس السماء فانه ينعقد موجبا للبر لتصوره عقلا ثم العجز الطاهر دليل النقل الى
الخلف وهو الكفارة ولكن بحكم عليه وقت الصلوة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على الماء
ثم بالعجز الظاهر في الحال يتحول الى التراب وعلى ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة فمدة الاغتسال من
جملة حيضها لمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها لاحتمال عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فاذا
ثبت ان مدة الاغتسال من حيضها فاذا ادركت جزءا من الوقت بعد تيمم قضا تلك الصلوة والا فلا فاما
اذا كانت ايامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم يتيقن بخروجها من الحيض اذ الحيض لا يزيد على العشرة
فاذا ادركت جزءا من الوقت لزمها قضا تلك الصلوة سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت او لا ومثله كافر
اسلم وهو جنب او صبي بلغ بالاحتلام في اخر الوقت فعليه قضا تلك الصلوة سواء تمكن من الاغتسال في
الوقت او لم يتمكن واذا تحقق صفة الحسن للمامور به بمطلق الامر ثبت النوع الثاني من الحسن عند
البعض لان الحسن انما ثبت للمامور به مقتضى حكمة الامر فيثبت ادنى ما يرتفع به الضرورة والادنى ان يكون
لحسن في غيره فلا يثبت الحسن في نفسه الا بدليل زايد والصحيح ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكماله في ان يكون حسنا لعينه لانه اذا كان لغيره فهو ثابت
من وجه دون وجه فلا يكون حسنا مطلقا ولان الكلام في الاوامر بافعال هي عبادة لله تعالى والعبادة
لله تعالى حسنة لعينها ويحتمل الحسن لمعنى في غيره بدليل وعلى هذا قال زفر والشافعي رحمهما الله
لما صارت الجمعة مامورا بها يوم الجمعة دل على انها حسنة لعينها وعلى انها المشروعة دون غيرها
فلا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم يفت الجمعة لانعقاد الاجماع على انه لا يلزمه الا احدهما وقد تعينت الجمعة
في حقه فلا يكون الظهر مشروعا وقالا لما خوطب المريض والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر
مشروعا حسنا في حقهم فاذا ادوه لا ينتقض بالجمعة وقلت الاختلاف في هذا الاصل لكن الكلام في
معرفة كيفية الامر بالجمعة فنقول قضية الامر اداء الظهر بالجمعة لا فرض الظهر بها كما زعمتم ولهذا يؤدى
الظهر بعد فوت الجمعة والظهر لا يصلح قضا عن الجمعة لان اربع ركعات لا يكون قضا عن ركعتين والجمعة
لا تقضى بالاجماع فكان ينبغي ان لا يلزمه شيء ولما امر بالظهر علم انه اصل عاد اليه الحكم الا ترى انه ينوي القضا
اذا ادى الظهر بعد فوت الوقت اجماعا فلو لم يكن اصل فرض الوقت في حقه الظهر لما نوى القضا فثبت ان الامر
بالجمعة متى ورد لانا سخ فرض ادائه وامر بنقضه بالجمعة بعدما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء
وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة دفعا للحرج فلا يتغير به حكم ما وضع عنه فاذا اداها

لصفة الجودة والاجود في موضوعهما بالنقص وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء ودوام هذه القدرة
شرط لبقاء الواجب حتى بطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال بخلاف الاول حتى لا
تسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال اعلم ان الكامل هو القدرة الميسرة للاداء وهي زايدة على الاول
بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى وفرق ما بينهما انه لا يتغير بالاولى صفة الواجب الا في التمكن من الفعل
ولو كانت شرطا محضا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب الا باعتبار انها شرط ولكن لانها تغير صفة الواجب
لانها وجب الاداء بصفة لا يبقى الاداء واجبا الا بتلك الصفة ولا يكون الاداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة
الاداء ولهذا تسقط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان المشروع اوجب الاداء بصفة اليسر في
المال الفاضل النامي تحقيقا او تقديرا ولم يوجب الا ربع العشر فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى
بصفة اليسر بل بصفة الغرم فلا يكون الذي بقي ذلك الذي وجب اولا وجوده لا يجاب غيره الا بسبب متجدد
اذا استهلك بعض النصاب بقي الواجب بقدر ما بقي منه وان كان كمال النصاب شرطا للوجوب ابتداء كمال
النصاب ليس شرط اليسر ليتغير به صفة الواجب فاداء درهم من اربعين واداء خمسة من مائتين سواء في
اليسر اذ كل واحد منهما ربع العشر وانما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة الغنى في المخاطب فالمطلوب بالاداء
اغناء المحتاج والاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدر الشرع
بملك النصاب فصار الغنى شرط وجوب الاداء بمنزلة الاهلية لما كان امرا زايدا على الاهلية الاصلية اعني
العقل والبلوغ ولم يكن مغيرا صفة الواجب وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب اذ لا يتكرر الوجوب
بواجب واحد ولكن بقدر ما بقي من المال بقي الواجب بحصته لبقاء صفة اليسر فيه استهلاك النصاب لا يسقط
وقد صار غرما النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكاة صار الاستهلاك تعديا على حق الغير فوجب ان
يجب الغرم عليه كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فانه يغرم قيمته وان صار في الحقيقة
ملكه ثمنا للعيد فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديرا في حق صاحب الحق وثمنا
قلنا ان الحانث الموسر اذا اعجز عن التكفير بالمال يكفر بالصوم لان وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة لان الشرع
خيره في انواع التكفير بالمال والتخيير تيسير لانه يليق بالمؤمن وايسر عليه بخلاف ما اذا كان واحدا عينا فقد
يتعسر عليه ذلك المعين التخيير ثابت في صدقة الفطر وهي لم تجب بالقدرة الميسرة الواجب ثمة واحد معنى
وان اختلف صورة فقيمة نصف صاع من بر وصاع من تمر عندهم واحدة وقيم الاشياء الثلاثة هنا مختلفة
طاهرا فعلمنا اوجب التخيير للتيسير هنا ولم يوجب ثمة ولانه نقل الى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال في الحال
مع توهم القدرة في المال ولم يعتبر العدم في العمر كما في عدم سائر الافعال كما لو قال ان لم ات البصرة ولوان

اتكلم فلانا او ان لم ادخل الدار فامراته كذا وفي قول الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام
دليل على ان المعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق اداء الصوم بعد هذا العجز في الحال عن التكفير بالصوم
حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام جاز وان صح بعده فعلم بهذا ان المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة
للاداء فكانت من قبيل الزكاة الا انه اذا هلك المال ثم ايسر بمال اخر لزمه التكفير بالمال لان المال في الكفارة
غير عين اذ القدرة الميسرة بملك المال ولا يختص بمال دون مال وتعيين المال كان ضرورة عدم تقرر الوجوب في غيره
بخلاف الزكوة فان النصاب صار في حق الوجوب حقا لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوت النصاب وكذا لا يعتبر
الاستهلاك في الكفارة استهلاكا حتى لو اتلف المال له ان يكفر بالصوم لان الواجب لم يصادف المال فلا يصير المال مشغولا
به فلم يكن الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق المستحق والكفارة غير موقتة بوقت حتى يضمن بالتفويت عن الوقت
فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث اعتبر في هذه القدرة زمان اداء الكفارة
لا قبله وهو زمان الحنث وان كان وقت وجوب الكفارة كما اعتبر في الاستطاعة وقت الفعل لا قبله وهذا لا يجب الزكوة
على المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينافيهما س الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال وهو ينافي
اليسر ح يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول
لا يمنع ان الزكاة وجبت بصفة اليسر وشرط القدرة والاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا
اليوم والحديث وان ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار اغناء المحتاج والزكوة تشاركها فيه ولقوله لا صدقة
الا عن ظهر غنى وانما وجب الاغناء شكرا لنعمة الغناء بشرط الكمال في سببه ليستحق شكره اذ لا يليق من الكريم
ايجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وبه لا تحصل له الغنى ولا يعدم اصله
حتى ابيح له التصرف فيه فلهذا لا يتادى الزكوة الا بعين تنمية لتحصل الاغناء واما الكفارة فلا تستغني عن شرط
القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة يعني انها لم تشرع للاغناء لانها شرعت ساترة او زاجرة باعتبار الحالين
الوقوع وعدمه واغناء الفقير ليس بامر اصلي فيها فانها تتادى بالتحرير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء ولكن
المقصود به نيل الثواب فاذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها بل يشترط القدرة
واليسر بها وفي الافتقار بالدين وظهر انها لم يجب شكرا لنعمة الغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى
وانما شرط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج
لان القدرة الميسرة شرط ادائه فالقدرة على اداء العشر تستغني عن قيام تسعة الاعشار ولا يجب الا بعد تحقق
الخارج والكل ايه اليسر وما لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذا الخراج اذا اصطلم الزرع افة لان وجوبه
بصفة اليسر ولهذا لا يجب الخراج اذا لم يسلم الخارج لصاحب الارض الا ان الخارج تارة يكون حقيقيا

وطورا

او تقديرا بان يكون نقديرا حتى اذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كان الخارج موجود حكما لتقصيره كان
تحققا في الزراعة ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لانه من جنسه وبهذا يتقدر الواجب بقدر الربع
حتى اذا قل الخارج لا يجب الخراج اكثر من نصف الخارج كما كان له ذلك يسقط بهلاك الخارج اذ لو بقي الخراج لكان
غرما وتسابح بخلاف الحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بعد تمام الوجوب بالقدرة الممكنة دون الميسرة
فان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب واعوان وذلك ليس بشرط اجماعا فلم
يشترط بقاؤها لبقاء الواجب س الممكنة تشترط بدونها فاشتراطها دليل اليسر لا ممكن ح الحكم اعتبرتم توهم
القدرة لوجوب الصلوة على من ادرك جزءا ايسر من اخر الوقت مع ندرته فلان يعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته احق
ج في الوجوب ثم فائدته ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء ولا كذلك هنا وكذا لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الراس
او ذهاب الغنى لانها وجبت بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى لا بصفة اليسر وهذا تجب بسبب راس الحر
ولا يقع به الغنى لان الغنى لا يكون بلا مال والحر ليس بمال فلا يقع به الغنى وانما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير
اهلا للاغناء لا لليسر وهذا بخلاف الزكوة فانها انما تجب بمال يقع به الغنى فعلم ان صدقة الفطر لم تجب بصفة
اليسر حيث وجبت بالغنى بشئ اخر لا بمحل شغل والزكاة وجبت بصفة اليسر حيث لم يجب بالغنى بشئ اخر وهذا لو ملك
من ثياب البذلة والمهنة فاضلا عن حاجته ما يساوي نصابا يجب عليه صدقة الفطر ولا يقع بها اليسر لانها ليست
نامية وصفة اليسر يختص بالمال النامي لكون الاداء من فضل المال وخا اليسر يشترط هنا فاذا لم يشترط صفة المؤدي
بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولا يلزم انه لا يجب صدقة الفطر على المديون اذا لم يملك نصابا فاضلا
على دينه لان الدين وان لم يعدم اصل المال لكن يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب به يقع اهلية الاغناء
بخلاف الدين على العبد انه لا يمنع وجوب صدقة فطره على مولاه لانه لا يمنع غنى مولاه بمال اخر يفصل عن حاجته
بالغنا بان اما دين المولى يمنع غنى المولى والغنى شرط فلا يجب بخلاف زكاة التجارة فانما يسقط بدين العبد
الذي هو للتجارة لان الزكاة تقتضي الغنى الكامل بالمال الذي يجب اداء الزكاة عنه لكون الاداء بصفة اليسر وذا
لا يحصل بقيام الدين على العبد وهذا اذا هلك المال وقدر على الاداء بمال اخر لا يجب صدقة الفطر لا يستغني الغنى
يجب الحج للوجوب بسبب راس الحر وهل يثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض متكلمي المعتزلة لا بدليل
ذلك وبه قال الشيخ والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز واندفاع الكراهة حجة المخالف ان النهي لا يدل على
الفساد بمجرده حتى يجوز الصلوة في الدار المغصوبة فكذلك الامر لا يدل على الجواز بمجرده وان من صلى في اخر الوقت ظانا
انه على طهارة مامور باداء الصلوة ولم يجز صلوته حتى يجب عليه القضاء اذا ظهر ان الامر يقتضي الاجزاء والجواز
سقوط القضاء عنه فلو جاز لسقط عنه القضاء ولنا ان مطلق الامر يقتضي الوجوب وحسن المامور به ولن يكون حسنا

واجب الاداء الا بعد جوازه شرعا ولانه اتى بتمام ما امر به اذ الكلام فيه فيخرج عن العهدة لانه
اذا بقي الامر بعد فاما ان يكون متناولا للماتى به وهو تحصيل الحاصل او لغيره فانه يقتضي ان يكون الامر
قد كان مسا ولا لعمل الماتى به وحينئذ لا يكون الماتى به تمام المامور به وقد فرضناه كذلك هذا خلف ولان الامر
ولان الامر يقتضي فعل المامور به وهو يقتضي سقوط الامر وهو المراد بالجواز والاجزاء والنهي يدل على فساد المنهي
وجواز الصلوة بناء على انه غير منهي عنها بل النهي للماتى وردها ومن ظن ان الماء نجس تبين انه غير محل للعلم
الطهارة فيجب التكليف ولكن لو مات قبل ان يعلم لا يواخذ بدلالة معذور لانه اتى بما في وسعه
واذا علم صفة الوجوب للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله له ان من ضرورة
وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب دفع
الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على تركه وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لجواز انتفاء
الوجوب بانتفاء المنع من الترك وبهذا نسخ وجوب اداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الاداء فيه ولنا
ان الجواز ثبت ضمنا وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن وليس الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن
دفع الحرج عن الفعل والترك معا وكون العبد مخيرا فيه فكان منافيا للوجوب الذي لا يكون العبد مخيرا
فيه ويتحقق الحرج في تركه والمنافي لا يكون جزءا وجواز صوم عاشوراء ابدليل اخر لا من حيث الامر الذي
وجود المامور به ليس بشرط لصحة الامر عندنا خلافا للمعتزلة لا يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف
خلافا للاشعري وهما من مسايل الكلام وقد شرحتها فيه الامر بالشيء من الامر بالشيء الا به بشرط
ان يكون مقدورا للمكلف ويكون الامر مطلقا لان الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى ايجاب مقدمته اذ لو لم
يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدمه وذلك تكليف ما لا يطاق كالعلة الامام فخر حصوله مع انه مع الاشعري
فجاز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف ههنا بعجزه وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد السطح فانه
فانه يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكنا من نصبه بان
كان حاضرا ثم وله قدرة نصبه واما اذا كان الامر بالفعل معلقا بوجود ذلك الشيء كقوله اصعد السطح
ان كان السلم منصوبا يجب عليه الصعود وان لم يكن لم يجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشرط لا حكم له قبل
الشرط الامر بفعل كلي كقوله بع هذا العبد امر بما هو جزئي له وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره اذ الامر
ما يقتضي الفعل على امر معين والمطلق هو الكلي بالنسبة الى كل واحد من الجزئيين على السواء فيكون ذلك
امرا بالكل وقيل لا يكون امرا بما هو جزئي له لانه ليس هو هي ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه
بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام قلنا نمنع ان لا يملك البيع بثمن المثل وهو ما لك له اجماعا قالوا العرف

بسيد

يشهد بما يقتضي ثمن المثل قلنا البيع بالغبن متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن او التبرم من العين
هذا الذي ذكرنا فيما تقدم من تقسيم في صفة حكم الامر اذ حكم الامر الوجوب بالامر يجب الاداء والقضاء
بحيث يجب الاداء فكان الاداء او القضاء صفة حكم الامر وصفة المامور به في نفسه وهو ما مر في
هذا الفصل ان المامور به نوعان حسن لعينه وهو انواع وحسن لغيره وهو انواع وما يتصل به من مسائل
المامور به وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قائمة بغير المامور به وهو الوقت اذ الوقت غير المامور به فلا بد
من ترتيبه على الدرجة الاولى اي فلا بد ان يكون هذا الفصل مرتبا على الاول لانه راجع الى نفس المامور
به وهذا فصل في تقسيم المامور به في حكم الوقت الامر نوعان مطلق عن الوقت اي لم يذكر له وقت كالامر
بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة كقوله لله علي ان اتصدق بدرهم ولم يعين
وقتا وهو على التراخي خلافا للكرخي في الصحيح من مذهب علمائنا وتفسيره انه يجب مطلقا عن الوقت وكان الخيار
التعيين اليه ولو مات قبل الاداء يأثم بتركه وروى الكرخي عن اصحابنا انه على الفور وهو قول عامة اهل
الحديث وبعض المعتزلة وذكر ابو سهل الزجاجي انه عند ابي يوسف على الفور وعند محمد والشافعي على التراخي
وروى عن ابي حنيفة مثل قول ابي يوسف وذكر محمد بن شجاع عن اصحابنا انه يجب في اول الوقت وجوبا موسعا
وهو قول بعض اصحاب الحديث وتفسير الوجوب الموسع انه يجب في اول اوقات الامكان ومتى ادى يقع واجبا
ولا يأثم بالتاخير الى اخر العمر وقال الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله يعتقد فيه انه على الفور او على التراخي لا
بدليل زايد وراء الصيغة ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في اول اوقات الامكان من حيث الظاهر لا بطريق
القطع مع الاعتقاد مبهما وقالت الواقفية يتوقف في وجوب الفعل والاعتقاد في حق الفور والتراخي لان
انه يعود على موضوعه بالنقض حينئذ لان قوله افعل لا ... الساعة يقتضي الفور وهو مقيد فلو اقتضى الفور
قوله افعل وهو مطلق لصار حكم المطلق ما هو حكم المقيد ولهم ان الامر يقتضي امكان الاداء ولا امكان
الا بوقت واول اوقات امكان الاداء مراد اتفاقا حتى لو ادى فيه كان ممتثلا فلم يبق ما بعده مرادا لانه تبوته
بطريق الاقتضاء ولا عموم له قلنا اول الاوقات ليس بمتعين اذ لو اداه في اي جزء عينه كان موديا وتعين
لما كان موديا س ما منعك الا تسجد اذ امرتك يقتضي الوجوب على الفور حيث عوتب على المبادرة ظ لعله كان
كان مقرونا بما يدل على الفور ومقيد بالوقت اي خص جوازه بوقت عين يفوت العبادة بفوته وهو اما ان
الوقت ظرفا للمودى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة الا يرى انه يودي فيه ويفضل
عن الاداء فكان ظرفا للاداء لا معيارا والاداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطا ويختلف الاداء
باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله وكان سببا اذ السبب يختلف باختلاف السبب كما عرف في البيع الصحيح

والفاسد وكذا الالم يختلف باختلاف الضرب خفة وشدة وهنا كمال الوجوب ...
واستقص نقصانه كالعصر ... في وقت الاحمرار من فساد التعجيل قبله كما يدل على السببية كتعجيل
التكفير قبل الحنث وتعجيل الزكاة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية لتقدم الصلوة على الظهر ...
لو كان الوقت شرطا للوجوب لصح التعجيل كما في صدقة الفطر وتقديم الزكوة على الحول وهو ... ان
يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جميع الوقت
فلهذا لا تتادى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه اعلم ان الوقت لما جعل سببا للوجوب
وظرفا للاداء لا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا لانا لو اعتبرنا جانب السببية يتاخر الاداء عن وقته ولا ينبغي
الظرفية ... كل الوقت لا يكون الا بعد مضي الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الاداء في الوقت
يحصل الاداء قبل السبب ضرورة ان كل الوقت سبب فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء
حتى يقع الاداء بعد سببه لانه ليس بين الكل والجزء الذي هو ادنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه
والجزء الاول اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء
ولما صار الجزء الاول سببا افاد نفس الوجوب وافاد صحة الاداء ولكنه لا يوجب الاداء لان وجوب الاداء با
لخطاب كما ان وجود الاداء بالاستطاعة وهذا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد
وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الاداء اذ وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب الا يرى ان الثمن والمهر
يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة فهنا وجوب الاداء متراخ الى الطلب وهو الخطاب ونفس الوجوب
بالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولما ثبت الوجوب جبرا بلا اختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل
اذ القدرة انما احتيج اليها ليحصل الفعل اختيارا فشرطت عند الفعل لا عند وجوب الاداء ولا عند نفس الوجوب
لان ذلك يثبت بلا اختيار من العبد وهو كثبوت ... الروح في ... الانسان لا يجبر عليه تسليمه الا بطلبه لان حصوله
في ذمته كان بغير صنعه فكذا هنا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه فانما يلزمه الاداء عند الطلب ...
الطلب فعلى ... من له الحق في الاداء ما لم يتضيق الوقت والتخيير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فات التخيير وتوجه
عليه المطالبة فيجب تعجيل الاداء ولهذا لو مات قبل اخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه في جميع الوقت ...
حكم الوجوب في حقهما وتراخي وجوب الاداء والخطاب فكذا عن الجزء الاول فتبين ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا
موسعا خلافا لما نقل عن بعض الشافعية ان الوجوب يختص باول الوقت فلو اخر كان قضاء وهو خلاف الاجماع والعراقيون من
مشايخنا ان الوجوب لا يثبت في اول الوقت وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت ثم اختلفوا في المؤدى في اول الوقت فقيل
هو نفل يمنع لزوم الفرض اياه اذا انتهى الى اخر الوقت بصفة المكلفين وقيل المؤدى في اول الوقت موقوف فان بقي الى اخر الوقت

بصفة

بصفة المكلفين كان ذلك فرضا وان لم يكن نفلا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعي وما ذكر
في التحصيل ان المامور انما يصير مامورا حال زمان الفعل وقبل ذلك فالامر عند اصحابنا وقالت المعتزلة انما
يكون مامورا قبل الفعل مشكل لانه يقتضي ان لا يكون تارك الصلوة تاركا للامر وعاصيا لتعلق الامر بالفعل
فالتاويل بان مكان الفعل موجود لانه يحتمل يرتفع الخلاف ثم اذا مضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية
الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم وهذا لان الجزء الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب
الى المقصود ولان الاصل ان يتصل المسبب بالسبب والسبب وان كان نفس الوجوب لكنه مفض الى الوجود فيكون
الوجود مضافا اليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكن جعل الجزء المتصل بالاداء سببا وهذا لا يجب
الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول ولو تعينت السببية في الجزء الاول ولم ينتقل منه لما وجب كما لو
صار اهلا بعد ذهاب الوقت ولم يجز تقرير السببية على ما سبق قبل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل
وهو الجزء الى الكثير وهي الاجزاء التي تسبق قبيل الاداء بلا دليل وهذا لان الدليل دل على تقدم السبب على المسبب
واذا حصل يحصل الجزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج الى جعل غيره معه سببا مع ...
ولانه لا ينضبط فانه اليوم يصلي الظهر مثلا بعد جزئين وغدا بعد ... فلو جعل السبب ما قبل
الاداء يختلف السبب وهو فاسد ثم قال زفر اذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء يتعين السببية في
ذلك الجزء فلا ... من مرض او سفر وقلنا ما بعده من اجزاء الوقت صالح لانتقال السببية
اليه فيحصل الانتقال الى آخر جزء من اجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة اذ لم يبق بعده ما يحتمل ان
ينتقل السببية اليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء حتى اذا كان حائضا لا يلزمه القضاء واذا طهرت من الحيض
عند ذلك الجزء وايامها عشر يلزمها الصلوة واذا اسلم الكافر او ادرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلوة
واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه صلوة السفر ويعتبر صفة ذلك الجزء بان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر
وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت
سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتادى مع النقصان وان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر
يستانف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد ادى
بتلك الصفة اذا ابتدا العصر في اول الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس ... لا يفسد وقد كان
الوجوب مضافا الى سبب صحيح وهو اول وقت العصر ... الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة
في الباب لان العباد خلقوا لعبادته بالنص ولانه مالكه وخالقه وعلى العبد ان يشتغل بخدمة مالكه وخالقه
في جميع الاوقات الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة وتيسيرا

فاذا شغل كل الوقت بالاداء فقد ادى باسم العزيمة فجاز اداء الاحتراز عن تمام الفساد مع الاقبال على
العزيمة متعذر فجعل تمام الفساد عفوا ضرورة اخذه بالعزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا وعن محمد في الحال الخامسة
في العصر يستحب للامام وان كره التطوع بعد العصر لثبوته من غير قصد فجعل عفوا فصار بمنزلة المؤدى في الوقت الصحيح
بخلاف حالة الابتداء لانه يتصل بتمام الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه واما اذا خلا الوقت
عن الاداء اصلا فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما بينا من نقل الحكم الى
ما يليه اصلا وهو ان يكون كل الوقت سببا ويضاف الوجوب الى كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة وهي يضاف الى كل
الوقت فيجب بصفة الكمال لان الكل غير ناقص وان كان فيه جزء ناقص فلا يتادى بالناقص في اليوم الثاني في وقت
الغروب هنا لان الناقص وهو موجود باصله دون وصفه لا يعارض الكامل وهو موجود باصله ووصفه اذ الموجود
اصلا ووصفا راجح على الموجود اصلا لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الاوقات
المكروهة وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز بالشك ولا يلزم الكافر اذا اسلم بعد ما احمرت الشمس ولم يصل
ثم اداها في اليوم الثاني بعد ما احمرت الشمس فانه لا يجوز لان تمام الاداء والاول من حكمه انه لا يمنع صحة اداء صلوة اخرى
فيه لان الوقت ظرف للاداء والواجب انما كان معلومة في ذمة من عليه ويتحقق منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من القربات
ومن حكمه اشتراط نية التعيين اما اصل النية فشرط ليصيرها لمصروف الى ما عليه واما التعيين فشرط لان المشروع
لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم الا بتعيين الوصف ولا يسقط التعيين بضيق الوقت لان التوسعة انما
شرطا ثابتا وهو التعيين فلا يسقط مثل الشرط بالعارض اي بالنوم والاغماء في اول الوقت ولا تقصير العباد
ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء كالحانث اي ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا وكان مفوضا فيه الى العبد لم يقبل
التعيين بتعيينه قصدا ونصا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين وجاز الاداء بعده
وانما يتعين ضرورة الاداء لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان الشارع لم يجعل المعين سببا
بل خيره وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا مفضيا الى الشركة في وضع
المشروعات واما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما اي ينظر الى وقته فان كان في اول الوقت
بان كان له شغل في اخر الوقت يصلي في اول الوقت يتعين للسببية اول الوقت حكما ضمنا لفعله وطلب رفقه وعلى هذا
في اخر الوقت ونظيره الحانث فانه مخير بين الاطعام والكسوة والتحرير ولو قال عينت الطعام للتكفير لا يتعين ما لم يكفر به
ومن حكمه ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات لفوات شرط الاداء او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان وهذا
لان المعيار الوقت الثابت لقدر الفعل كالكيل في المكيلات والصوم هو الامساك المقدر وذلك مقدر
باليوم شرعا حتى يزيل بزيادته وينتقص بنقصانه ولا يفضل عنه فكان معيارا له وهو سبب لانه اضيف اليه وهو

سبب للعبادة البدنية وذلك شهود جزء من الشهر فيصير غيره منفيا ولا يشترط نية التعيين ويصاب بمطلق الاسم
ومع الخطأ في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة بخلاف المريض وفي النفل عنه روايتان
وتعيينه لانه الشارع لما اوجب صوما معينا في وقت معين مع انه لا يزاحمه الاصم واحلت تنفي غيره كالمكيل والموزون
في معيار يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فانتفى غيره لكونه غير مشروع ثم قال
ابو يوسف ومحمد لما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء واجب آخر فيه من المسافر ولان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في
حق الكل وتمام الاداء من المسافر لان الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه وهذا لا يجعل غير
الفرض مشروعا فقدم صومه عن واجب آخر لعدمه ووقع صومه عن رمضان ويلغو نيته لتطوع او لواجب آخر وكذا اذا
اطلق النية او كان مقيما في هذا كله وقال ابو حنيفة الوجوب قائم على المسافر لكمال سببه وهذا صح اداؤه بلا توقف كما
لو صلى في اول الوقت الا انه رخص له التاخير تخفيفا وهو ما اذا اقبل الترخص بصرف الامساك الى قضاء ما عليه من الدين
فذاك اهم والزم فالقضاء عليه وان لم يقم وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذ بالاخر
ومتى كان بالفطر مترخصا لان فيه رفقا ببدنه فلان يكون مترخصا هنا وفيه نظر منه لدينه اولى وصار كون صوم رمضان
ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة
بقي غيره مشروعا فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الاداء والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا
الوقت في حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء فيقبل سائر الصيام وعلى طريق الاول لو نوى النفل يكون صائما
عن الفرض لانه ما ترخص بالصرف الى الاهم وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن النفل وفيه روايتان عن ابي حنيفة واما اذا
اطلق فالصحيح انه يقع عن رمضان لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية لان صرفه الى رمضان احق
من صرفه الى النفل لانه اهم ولانه عزيمة واما المريض فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان وان نوى واجبا آخر
او نوى النفل لان الرخصة في حق المريض انما يثبت اذا تحقق عجزه عن اداء الصوم فاذا صام فقد فات سبب الرخصة
في حقه فالتحق بالصحيح واذا صام الصحيح كان عن رمضان بالطريق كان كذا هنا واما الرخصة في حق المسافر فتجب
متعلقة باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى له
حق الترخص فيتعدى الى حاجته الدينية بطريق الدلالة لان الترخص لما ثبت لحاجته الدنيوية ومن تبع الاخر
يرفق به في حيوته الباقية اولى قال زفر لما تعين صوم الفرض مشروعا في هذا الزمان صار ما يتصور فيه من الامساك
مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزيمته بل على اي وجه اتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكاة لما استحق عليه
جزء من النصاب فاذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤديا للزكاة وان لم ينو وكمن استاجر خياطا ليخيط له
ثوبا بعينه فيخاطه على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الاحتياط ولهذا فاذا

صارت واجبة بالاجارة لم يتوعر صافيه وقلنا ليس التعيين باستحقاق منافع العبد لان الواجب على فى الصلوة
موقربة وذلك لا يصلح قربة فى فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع فى هذا الوقت الا نفلها
الذى هو قربة الا واحدا فاما لا يجوز صوم آخر فى هذا الوقت لانه غير مشروع لا باستحقاق منافعه اذ اللازم من كونه غير مشروع
استحقاق منافعه فالصوم فى الليل غير مشروع ولا استحقاق ثم واذا بقيت المنافع حقا فلا بد من التعيين ليكون مصرفا له
ماله الى ما عليه ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ فى الزكوة فالمستحق ثم صرف جزء من المال الى المحتاج من غير تعيينه
وجعل فالهبة صارت عبارة عن الصدقة فى حقه مجازا لان المبتغى بها رضا الله تعالى دون العوض وقال الشافعى
لما بقيت منافعه على حقه لا يخرج صرف ماله الى ما عليه ما لم يعينه لان معنى القربة كما هو معتبر فى الاصل معتبر فى
الصفة فكما شرطت عزيمته فى اصل الصوم لتحقق معنى العبادة تشترط فى وصفه ليصير مختارا فى الصفة كما فى الاصل
ولو وضعنا عند تعيين الجهد لصار مجبورا فى الصفة وخلت العبادة عن الاقبال الى الله تعالى بالاخلاص والتعيين
قلنا الامر على ما قلت ان تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا التعيين يحصل بنية مطلق للصوم لانه لما اتحد المشروع
من الصوم فى هذا الوقت تعين فى زمانه فاصيب بمطلق الاسم بان نوى الصوم مطلقا ومع الخطاء فى الوصف بان نوى
القضاء او الكفارة او النذر كالمتعين فى المكان فالواحد العين فى مكان يصاب باسم جنسه ومع الخطاء فى الوصف
فكان هذا فى الحقيقة قولا بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله حيث شرطنا التعيين على انا جعلنا اطلاقه
تعيينا والمراد بقوله ولا اشتراط نية التعيين اى قصدا ونصا وقال الشافعى لما وجب التعيين شرط باجماع بيننا وبينكم
وان خالفنا فى وجه من اوله لان اول اجزائه يفتقر الى النية ايضا لانه قربة كسائره وافتقار الصوم الى النية
باعتبار انه قربة فاذا خلا عن النية بطل ذلك الجزء فبطل الباقى لانه لا يتجزى والعزيمة المعترضة لا يتوقف فيما
مضى اذ اخلاص العبد فيما قد مضى لا يتصور وانها لم يجعل تعدو رجحت المفسد على المصحح احتياطا فى العبادة
وهذا خلاف ما اذا قدم النية حيث يحكم بوجود النية فى اول الصوم لان ما تقدم من النية جعل قائما حكما الى
وقت الاداء فيصير واقعا على جميع الامساك ولم يعترض عليه ما يبطلها فيبقى فاما النية المتاخرة فلا تتصور تقديمها
الا ترى انه لو نوى بعد الزوال لا يصح ولو احتملت النية المتاخرة التقدم لصح لانه حينئذ لا فرق الحال بين القليل
والكثير وهذا بخلاف صوم القضاء تقدم النية لا بتاخيرها قلنا ان النية انما شرطت لتصير الامساك قربة وهذا
الامساك واحد حكما لدخوله تحت خطاب واحد وان تعدد حقيقة غير متجزى صحة وفسادا ولم يشترط اقتران النية
باداء جميعه بالاجماع فانه لو اغمى عليه بعد الشروع فى الصوم صح صومه ولا اقترانها بحال الشروع بالاجماع ايضا
فانه لو قدم النية تادى صومه وان غفل عنه عند الشروع بالنوم او الغفلة لا يتوقف عليه اصلا او لا حرج عظيم فيما
الله فى الدين من حرج وصار حال ابتداء الصوم فانه يسقط اعتبار العزيمة فيه نظير حال البقاء فى الصلوة

وحال

وحال ابتداء الصوم فانه يمكن اعتبار النية فيه نظير حال ابتداء الصلوة ثم العجز عن وصل النية
باول الصوم جوز تقديم النية مع الفصل عن ركن العبادة وهو الامساك وجعلت النية موجودا
حكما تقديرا ولكنه فضل الاستيعاب حيث وقعت النية على جميع الامساك ونقصان من حيث ان النية لم توجد
حقيقة عند الاداء اذ الاخلاص انما يكون اذا اتصلت النية بالعمل والعجز الداعى الى تاخير النية موجود فيمن
يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفى يوم الشك ضرورة لازمة لا يمكن دفعها الا بتاخير النية لان تقديم النية
فى الليل عن الفرض حرام وبنية النفل عنده لا تتادى ومن لغى فلان يشرع تاخير النية مع وصلها بركن
العبادة اولى وللتاخير رجحان من حيث ان النية موجودة عند الفعل وهو الاصل ونقصان من حيث الامساك
لكن قليل يحتمل العفو كما فى النجاسة وغيرها فاستوى التقديم والتاخير فى طريق الرخصة بل التاخير ارجح
لاقتران بعض النية بالعمل وعدم اقتران تلك النية به س جعلت الدليل الجزئ مرجحا والرجحان انما يقع ح
بالدليل الجزئ وهو العجز ومع شمول الصورتين والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثم على ان الجزئ يصلح مرجحا
اذا قوى فى ذاته كالاستحسان يرجح على القياس س لو ترجح دليل جواز لم لما كان التبييت افضل ح الكلام
فى الجواز وعدمه لا فى الافضلية وراء الجواز على انا نثبت بدليل آخر وهو الاجماع او الحديث وهذا الوجه
يوجب الكفارة لو افطر فيه وروى ذلك عنهما ولما صح اقتصار النية على بعض الامساك للضرورة صرنا
الى ما له حكم الكل من وجه ليكون خلفا عن الكل الذى هو كل من كل وجه وهو ان نشرط وجود النية
فى الاكثر فالاقل فى مقابلة الاكثر كالعدم ولا ضرورة فى الكل التقديرى وهو الاكثر فلم يجوز بعد الزوال وفى ترجيح
الكثير على القليل رجحانه فى الوجود وهذا الترجيح اولى من الترجيح بالحال لما ياتى فى بابه ان شاء الله تعالى
ولان صيانة الوقت الذى لا تدرك له اصلا لا مرمن الاثم ولهذا معنى قول مشايخنا اداء العبادة فى وقتها
مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضا اذ كل واحد منهما يرجع الى الحال وهذا الوجه يوجب الا كفارة
فيه لانه اداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم وروى ذلك عن ابى حنيفة والجواب عن قوله ان اول اجزائه يفتقر
الى النية فاذا خلا عن النية بطلت العزيمة المعترضة لا توثر فيما مضى انا لم نقل بالاسناد ولا بفساد الجزء الاول
كما جعلنا النية المتقدمة على الصبح موجودة عنده تقديرا والامساك فى اول النهار قربة قاصرة اذ لا مشقة
فيه لانه لا يخالف هوى النفس عادة ما بعد الغدوة الكبرى فصار باثبات العزيمة فيه تقديرا وفاء بحقه وتوفيرا
لحظه وعلى هذا الاصل قلنا فى الصوم النفل انه مقدر بكل يوم حتى فسد بوجود المنافى فى اوله بان كان كافرا فى
اول اليوم او كانت حائضا ولا تتادى بدون النية قبل الزوال لان الصوم عبادة قهر النفس وذا لا يحصل
باصل الامساك بل بامساك مقدر شرعا وهو اليوم الذى شرع فيه بالله فلم يجز شرع العبادة بالوقت والامساك

[illegible]

المندوب اليه في يوم الاضحى الا ان يفرغ من الصلوة ليس بصوم وانما ندب اليه ليكون اول ما يتناوله المصلي
هذا اليوم من القربان فان الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم وكره للاضياف التناول من بيوتهم … الضيافة فقد
قبل طعامها ولهذا ثبت هذا الحكم في المصري دون القروي فله ان يضحي بعد الصبح وليس للمصري الا
بعد الصلوة والمنذور في وقت بعينه من جنس صوم رمضان من حيث ان الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتادى
بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع في الوقت بعد النذر النفل وانقلب مشروع الوقت واجبا بنذره فلم يبق
نفلا لان اليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد لانه معياره وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النفلية لما
بينهما من المضادة فصار واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يبق محتملا للنفل فاما من حيث انه محتمل للقضاء
والكفارة فلا بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا ويتوقف مطلق الامساك فيه على المنذور حتى لو نوى قبل
الزوال يصح لكنه اذا صام عن قضاء او كفارة وقع عما نوى لان التعيين انما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر
فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا لانه حقه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان
لا يبقى الوقت محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة فلا فاعتبر هذا الوقت في احتمالهما كما لو لم ينذر وقبل
النذر كان محتملا للقضاء والكفارة كذا النذر المطلق معيار لانه مقدار يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف
صوم رمضان فان الوقت ثم معيار وسبب لوجوبه ولهذا لا يتحقق فيه صوم يومين في يوم واحد واداء الكفارتين بالصوم في
شهرين ومن حكمه انه يشترط فيه النية لانه قربة ولا تكفيه النية الموجودة في اكثر الامساك من هذا الوجه وانما يشترط
التبييت لانه غير متعين فلم يتوقف الامساك في اول اليوم الا الصوم الوقتي وهو النفل لا على اجراء الخلل لانه
محتمل الوقت والتوقف على الموضوعات الاصلية لا على المحتمل فلذا شرط التبييت ليقع الامساك في الاول من العارض الذي
هو محتمل الوقت لانه اذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال الى غيره ولا يحتمل الفوات بالتاخير اذ الوقت غير متعين الا
ان يموت بخلاف الصلوة وصوم رمضان لتوقتهما بالوقت فالعمر هنا كالوقت ثم او يكون مشكلا لا يشبه المعيار والظرف
كالحج اعلم ان وقت الحج مشكل انه يشبه وقت الصوم من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه
وقت الصلوة من حيث انه لا يتادى الا باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت وتعين اشهر الحج من العام الاول
عند ابي يوسف خلافا لمحمد فعند ابي يوسف لا يسعه التاخير عن العام الاول لحقه الخطاب فيه … وقت الصلوة
فاذا ادرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الاول وعند محمد هذا الوقت غير متعين للاداء لان وقت العمر فيسعه
التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج من هذا العام كيوم ادركه في قضاء رمضان فالتاخير عنهما لا يكون تفويتا
كالتاخير في قضاء رمضان وهذا بناء على ان الحج يجب مضيقا عند ابي يوسف لا يباح له التاخير عن السنة الاولى ويأثم
بالتاخير الا اذا ادى في عمره فيرتفع الاثم حينئذ وعند محمد يجب موسعا يباح له التاخير عن السنة الاولى ولا يأثم

بتاخيره الصلوة الا اذا مات ولم يؤده في عمره فحينئذ يأثم وتفسير الوجوب الموسع ان يجب في السنة الاولى ان يحج في سنة
من سني عمره كان الله قال اوجبت عليك الحج ان شئت اديته في السنة الاولى وان شئت اديته في السنة الثانية وان
شئت في الثالثة وهذا تفسير الوجوب الموسع في كل موضع وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا بناء على ان
الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذور بالصدقة المطلقة يوجب على الفور عند
ابي يوسف وعند محمد على التراخي وكذلك الحج فاما تعيين الوقت فلا والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق
عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما وان مسئلة الحج مسئلة مبتدأة فمحمد يقول الحج فرض العمر اتفاقا
اعني انه لا يؤدى الا في وقت خاص وهذا الوقت متكرر في عمره والى تعيينه كصوم القضاء ووقته النهار الا
والى تعيينه فلا يتعين الاشهر من السنة الاولى الا بتعيينه بطريق الاداء الا يرى ان اشهر الحج في كل عام صالح
للاداء بالاجماع حتى انه لو اداه في السنة الثانية او الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام الاول
لصار بالتاخير مفوتا والماتي بعده قضاء كسائر العبادات اذا فاتت عن اوقاتها ولهذا بقي النفل مشروعا
ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعا اداء الوقت لا يسع الا حجا واحدا كما في شهر رمضان فثبت انه لم يتعين الا بالاداء
ومتى تعين بالاداء بان شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعا وابو يوسف يقول اشهر الحج من السنة الاولى
بعد الامكان تعين للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا
الوقت وهو فرض لا مزاحم له اذ المزاحمة انما يكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لان الادراك انما يكون
بالحيوة اليه وهو وقت يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الاشهر
للاداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة اي ادراك العام الثاني سقط
لتعارض الحيوة والموت فصار كما لو سقط حقيقة بان لم يوجد اصلا وحينئذ لا يجوز التاخير عن العام الاول
كذا هنا فصار كوقت الظهر في التعيين فيتعين للاداء ش الحيوة راجحة لانها ثابتة فالظاهر بقاؤها ج
الفوات ثابت فالظاهر بقاؤه بخلاف صوم القضاء لان تاخيره عن اليوم الاول لا يفوته والتعارض
بين الموت والحيوة غير قائم اذ الحيوة الى اليوم الثاني غالب والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فبني الحكم
على الظاهر لا على النادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكانه ادرك كلها فيخير بينها ولم يتعين
اولها واما بقاء النفل مشروعا مع التعيين لان اعتبار التعيين للاحتياط لكيلا يفوت فظهر ذلك في حق
المأثم لا في حق عدم شرعية النفل وعلى هذا الا يرى ان اخر وقت الظهر تعين لادائه ومع هذا لو ادى
النفل يجوز ويأثم بتاخير الظهر فكذا هنا اذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فيأثم واما
صار مؤديا في العام الثاني لا قاضيا لانه اذا بقي حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وانفسخ

الشك وظهر ان الاول لم يكن متعينا وصار الثاني في مقام الاول في التعيين ويتادى بمطلق النية
لا بنية النفل اي يتادى الفرض بمطلق نية الحج لان التعيين ثبت بدلالة الحال لانا لا نظن بالمسلم
من مكلف بحج ثنا لله وعليه الفرض الا الفرض فانصرف مطلق تسمية الحج اليه للعرف ولكن لا يتادى الفرض
بنية النفل لان فرضه لا يسع حجا اخر كالصلوة وهذا لان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف
والسعي وصفاتها كالفرض والواجب والسنة لا بمعيارها وهذا لفضل وقت الحج عن ادائه فضلا لا يبقى
الظهر فلا يدفع غيره من جنسه كالنفل من عليه الظهر وقال الشافعي الحج لا يتادى الا بمشقة عظيمة وقطع
مسافة شاقة فبنية النفل قبل ادا الفرض يكون سفيها والسفيه عندي محجور عليه فيلغى نيته
النفل بهذا الطريق ولكن بالغاء نية النفل لا يفوت اصل نية الحج كما ان بفوات الصحة لا يفوت اصل الاحرام
واذا بقي اصل نية الحج يقع عن الفرض لانه كاف في وقوعه عن الفرض في الحج كما لو اطلق النية وصار انه باطل
اصل النية فالحج قد يتادى بدون العزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه اصحابه فيصير محرما ومن احرم عن ابويه
صح وان لم يوجد العزيمة منهما وقلنا في اثبات الحجر بالطريق الذي قاله انتفاء اختيار والحج عبادة وهي
لا تقوم بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط الادا كالوضوء للصلوة حتى
جوزنا تقديمه على وقت الحج فيصح بفعل غيره بدلالة الامر بعقد الرفقة فاما الافعال فلا بد من ان يجري
على بدنه لان ادا العبادة ببدن غيره لا يتحقق وفي احرامه عن ابويه يجعل ثوابه لهما لا ان يجعل الحج لهما
وثوابه حقه فله ان يصرفه اليهما وجاز عند اطلاق النية لا باعتبار انه يسقط اشتراط نية التعيين
اذا لوقت لما كان قابلا للفرض والنفل لا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي المعني
في المؤدي لان الانسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل قبل اداء حجة الاسلام
وبدلالة العرف حصل التعيين لكن اذا لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل فقد اتى بصريح يخالفه فسقط اعتبار
العرف كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير اصابته فان
صرح باشتراط نقد اخر عند الشرا سقط اعتبار ذلك العرف وصح العقد بما صرح به وهذا بخلاف
شهر رمضان لانه متعين في ذاته لا بدلالة في وقته لما مر لا المعني في المؤدي **فصل في المامور به** فالكفار مخاطبون
بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات وبالشرائع في حكم المواخذة في الاخرة بلا خلاف
فاما في وجوب الادا في احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات اما بالايمان فلانه عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم الى الايمان قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله اما بالعقوبات فلانهم اليوم

ثم يحلف الحنفي بعد اوانا بالمعاملات فلان المطلوب بها معنى دنيوي وهم اليق به فقد اثروا الدنيا
على العقبى واما بالشرائع في حكم المواخذة في الاخرة فلان الكافر بترك الطاعات يستحق العذاب فيكون
تعذيبه على الكفر ويعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند
العراقيين من مشايخنا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فاخبروا انهم استحقوا
النار بترك الصلوة ولم يرد عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الاداء اذا لم يجب الاداء عليهم ولان المقتضي
للوجوب قائم لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت والكفر لا يصلح مانعا
لتمكنه من رفعه اولا كرفع الحدث والجنابة والصحيح عند مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات لان اداها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل للثواب لان ثوابه جنته واذا لم يكن اهلا للاداء
لم يخاطب بالاداء لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله للمؤمنين فيكون
اهلا للاداء ولا يجوز ان يخاطب بالشرائع بشرط تقديم الايمان كما قال الشافعي لانه راس اسباب اهلية احكام
الاخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى ولانه لو وجب الصلوة على الكافر لوجبت حال الكفر او بعده والاول
باطل لان الصلوة حال الكفر باطل فلا يكون مامورا بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
قوله تعالى لم نك من المصلين اي من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلوة كذا في التيسير وهذا لان اهل الكتاب
في سقر مع انهم كانوا يصلون وقال عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اي عن قتل المؤمنين المعدوم يجوز
ان يكون مامورا بتقدير الوجود فيكون الايجاب ازليا ويكون المامور مخاطبا بعد الوجود والقدرة
لا ان يكون مامورا لمخاطب حال كونه معدوما فضلا عن الفساد وقال جمهور المعتزلة الامر للمعدوم لا يصح
وهو فرع مسألة ازلية كلام الله **فصل** في الامر الامر الذي يجب طاعته هو الله تعالى فاما الرسل
فهم نائبون عنه في تبليغ امره واما السلطان والمولى والابوان فانما يجب طاعتهم لما في طاعتهم طاعة الله تعالى
ولا يقتضي وجود الامر من الامر لنفسه خلافا للمعتزلة لان المغاير من اللوازم نعم امكنه ان يقول لنفسه
افعل لكنه لا يسمى امرا **القول في النهي** وهو من الخاص كالامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل ان يكون للناس فيه اقوال كما في الامر فمن قال موجب الامر المطلق وجوب
الفعل قال موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء ومن قال بالندب ثم قال بندب الامتناع هنا ومن قال
بالوقف ثم قال بالوقف هنا وهذا لان النهي يكون للندب كالامر كالنهي عن المشي في نعل واحد وعن اتخاذ الدواب
كراسي ونحو ذلك وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه

قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وهو اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعي وشرعي
او لغيره وذلك نوعان وصفا ومجاورا كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء اعلم ان
النهي في اقتضاء صفة القبح المنهي عنه كالامر في اقتضاء صفة الحسن للمامور به وكما انقسم المامور به الى الحسن
لعينه وضعا كالايمان والى حسن لعينه شرعا كالزكوة والى حسن لغيره وهو اما ان يتادى بنفس المامور به او لا يتادى
كالجهاد والوضوء انقسم المنهي عنه الى القبيح لعينه وضعا كالكفر والكذب والعبث لان واضع اللغة وضع هذه
الاسماء لافعال عرف قبحها في ذاتها عقلا والى القبيح لعينه شرعا كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاب
الاباء والملاقيح وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال والماء في الصلب او الرحم
لا مالية فيه فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله فالتحق بالقبيح وضعا بواسطة عدم المحل شرعا والى القبيح
لمعنى في غيره وصفا كصوم يوم النحر فالنهي ورد لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد
وضيافة والبيع الفاسد فالنهي ورد لمعنى اتصل بالبيع وصفا وهو فوت المساواة التي هي شرط جواز البيع
والمساواة شرط زايد على البيع فتمامه بوجود ركنه من اهله في محله والى القبيح لمعنى في غيره مجاورا كالبيع وقت
النداء فالنهي ورد لمعنى في الاشتغال بالبيع عن السعي الى الصلوة وذلك مجاور بالبيع ولا يتصل به وصفا
والصلوة في ارض مغصوبة فالنهي لمعنى الغصب وهو مجاور للصلوة ولا يتصل به وصفا وتمام التقرير ياتي بعد
هذا ان شاء الله تعالى والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي
اتصل به وصفا لان القبح ثبت اقتضاء فلا يحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي اعلم ان النهي
قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل وشرب الخمر فانها افعال تتحقق حسا من غير توقف على الشرع او لا
يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور الشرعية كالصوم والصلوة والبيع والاجارة ونحوها
فالصوم لغة الامساك وزيد عليه الوقت والنية والطهارة من الحيض والنفاس والاهلية شرعا والصلوة
لغة الدعاء او تحريك الصلوين وزيد عليه في الشرع اشياء هي اركان كالقيام والقراءة والركوع والسجود وشروط
كالطهارة عن الحدث والخبث وستر العورة والاستقبال والنية وكذا زيد في البيع والاجارة على المعنى
اللغوي اشياء شرعية بعضها يرجع الى الاصل وبعضها يرجع الى المحل فكانت هذه الاشياء امورا شرعية لما
انها توقف على الشرع ثم النهي المطلق اذا ورد عن الافعال يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها
بلا خلاف لان الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها
اذ هو حد من القبح فاعتبارها حسا الا اذا قام الدليل على خلافه فحينئذ تصير قبيحا لمعنى في غيره كما
في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق

الآية

الآية وهو قوله تعالى قل هو اذى لا لمعنى فيه حتى لا تبطل به احصان حد القذف بالوطء في حالة
الحيض ويثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين ونحو ذلك
لا لعينه بل لمعنى فيه وان ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية تقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه و
متصلا به حتى سمي المنهي مشروعا باصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحا بوصفه لان القبح لم يثبت
لعينه بل ثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي ويثبت على وجه يكون محققا للمقتضي
لا مبطلا له وذا في ان يثبت القبح لغيره وصفا لانا اذا اثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي في النهي
مشروعا فيبطل المقتضي بناء على تحقق المقتضى الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي وبطلان المقتضى يقتضي بطلانه
المقتضي فيبطل الان وهذا لان النهي يعتمد تصور المنهي لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى
اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه لانه ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان
المنهي متصورا وتصور المشروع شرعيته فاذا فات مشروعيته لا يتصور وجوده شرعا ولما افاد النهي التصور
افاد بقاء المشروعية حتى يمكن العبد من الانتهاء عنه ويظهر تعظيم الناهي وهذا بخلاف النسخ فانه لاعدام المشروعية
ورفعها لا باختيار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه بناء على امتناعه فكانا في
طرفي نقيض فلم يجز ان يجعلا واحدا بل يجب اثبات اصل النهي موجبا للانتهاء واثبات المقتضي بحسب الامكان على
وجه لا يبطل به الاصل وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فيصير فاسدا وهذا بخلاف النهي عن الافعال لانه يبقى مع صفة القبح فانه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم
تكونها فقلنا بالقبح لعينها ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا يكون كذا اذا لم تبق
مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل وكذا في العبادات ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد
بالنهي كالاحرام الفاسد بان احرم مجامعا او جامع المحرم فانه يبقى اصله ويلزمه المضي والطلاق الحرام والصلوة
الحرام والصوم الحرام في يوم الشك فيجب اثبات القبح على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها
فمنزلة المقتضي ان يكون تابعا للمقتضي مصححا له لا مبطلا له والنسخ تصرف في المحل بالرفع والنهي تصرف في الخطاب
بالمنع وهذا كالربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي
بالوصف لا بالاصل وهذا لانه لا خلل في ركن البيع واهله ومحله لانه مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الفساد
باعتبار الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث والشرط الفاسد في معنى الربوا لان المفسد شرط
لا ينتفع به احد العاقدين او المعقود عليه وهذا مثل في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم
وصف شهادته وهو الاداء ولا يعدم اصل شهادة العادل حتى ينعقد النكاح بشهادته وكذا بيع العبد بالخمر

مشروع باصله لوجود ركنيه وهو قوله بعت واشتريت في محله وهو العبد غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه خمر والبيع اصل حتى لا ينعقد بدون الثمن والقدرة عليه ومعنى بعدهما لانه خلاف المبيع و اذا كان تبعا صار تمنيه له الاوصاف لانه اتباع ايضا ولان الخمر مال لان المال غير الادمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والضنة غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاوه بعينه او بقيمته وقد بين هذه الصفة في حق المسلم فصلح ثمنا من حيث انه مال ولم يصلح من حيث انه غير متقوم فصار فاسدا وكذا اذا اشترى خمرا بالعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسدا موجبا حكمه في محل نفيا وهو العبد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فانه ليس بمال في الدين السماوي وكذا الكفار يتمولونه اما الخمر او الخنزير فهو مال في الدين السماوي وكذا جلد الميتة ليس بمال ولا متقوم لانه يجري في الميتة فاعتبر بها ولهذا لا يضمن متلفه وانما يحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة اما لو تركه كذلك لفسد بنفسه وصوم يوم النحر وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته لانه وقت اقتضاء التسوية كسائر الايام غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت لان الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم الامتحان الصوم يتعلق باليوم ولا يتجزى فيه والنهي تعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من اللحم فان اللحم اذا تغير وبقي صالحا للغذاء يقال اللحم فاسد واذا لم يبق صالحا للغذاء يقال باطل وهذا مع النذر به لانه التزم ما هو عبادة مشروعة في الوقت وانما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لان الشارع في الصوم مباشر للمعصية لانه يتصل الشروع بصيامه حتى يحنث به الحالف لا اصوم بمعنى فامر بقطعه من الشروع فاستحال ان يوجب اتمامه اما الناذر لم يصر مرتكبا للمنهي بنفس النذر لانه التزم بالنذر به خالصه وانما وصف المعصية متصل به فعلا لا باسمه ذكرا فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات ايجاب المباشر والصلوة وقت طلوع الشمس وهو لو كان مشروعه باصله اذ لا قبح في اركانها وشروطها فركنها القيام والقراءة والركوع والسجود وشرطها الطهارة والستر والاستقبال والنية وهي موضوعة للتعظيم عقلا وشرعا والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات ش الصلوة تضمن بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا تضمن مع ان النهي فيهما باعتبار صفة الوقت ح النهي هنا باعتبار صفة الوقت لانها منسوب الى الشيطان الا ان الصلوة لا توجد بالوقت

بل بوجودها باركانها والوقت ظرف لا معيار لها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة وتضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لانه معياره ويدل كونه محله فيقال صوم الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع س فينبغي ان يتادى به الكامل كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة ح النهي ثم لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلوة ولا للوقت بل هو مجاور للصلوة فالصلوة قائمة بالمصلي والشغل قائم بالشاغل وكانا صفتين لموصوف واحد فكانا مجاورين فيتادى به الكامل وهنا النهي باعتبار صفة الوقت في الوقت سبب للصلوة اذ السبب مع النقصان واقيم الوقت مقامه تيسيرا فازداد الاثر اذا اتصل النقصان في السبب فلم يتادى به الكامل فالحاصل ان اتصال الوقت بالصلوة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالصلوة اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم ولا تضمن بالشروع ولا يتادى به الكامل والصلوة في ارض مغصوبة لا تفسد ويكره وتضمن بالشروع وتادى بها الكامل س ينبغي ان لا تصح الصلوة في ارض مغصوبة كما قال احمد وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية وفخر الدين الرازي لان الصلوة تشتمل على قيام وقعود وركوع وسجود وهي حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمنه فشغل الحيز جزء لماهيتها وماهية الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم تكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل امر بالجزء ح جهة كونها صلوة تغاير جهة كونها غصبا وهذا ينفك الصلوة عن الغصب والغصب عن الصلوة فجاز ان يؤمر بها من حيث انها صلاة وينهى عنها من حيث انها غصب ولانه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعلها لان نفس الفعل مامور به لانه جزء من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل والدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها من بالاجماع س الفرض يسقط عندها لا بها ح الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها اذ الحكم يسقط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلوة المحدث وعدم وجوب القضاء بناء على ان الفرض يسقط عندها لا بها وفساده لا يخفى على ذي لب وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بالبيع بوصف له وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع والبيع عنه والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فكان نسخا لعدم محله لان محل البيع المال المملوك المتقوم ومحل النكاح غير المحرم فكان النهي مجازا عن النفي لمشابهة بينهما صورة لوجود حرف النفي فيهما ومعنى لان الاعدام مطلوب فيهما وهذا مع العكس في قوله تعالى فلا رفث الاية وكذا صوم الليالي منسوخ لان الصوم شرع للابتلاء وقد تعلق بالوصال فاختص النهار به لانه المشقة في الامساك ليلا لانه محل وقت العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس س النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود والمراد لا نكاح الا وجل نكاح ما بدون الشهود لما عرف ولو اريد به نفي النكاح الشرعي لما ترتب الاحكام الشرعية

نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد ح وهو نفي لوجود صيغته فكان فسخا لا باطلا
وثبوت تلك الاحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الاهل في المحل وهو الحكم
ثبت بالشبهة ولان النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لا يبقى عند الحرمة ابتداء
ويبطل بالحرمة الطارية وموجب النهي التحريم فتثبت الحرمة ضرورة النهي واذا ثبتت الحرمة انتفى
الحل لمضادة بينهما واذا انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح
ضرورة انه ما شرع الا له اما البيع فمشروع لملك العين وهو ليس بضروري وينفصل عن الحل حتى شرع
في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر فلا يلزم من انتفاء
الحل انتفاء الملك فلا ينتفي البيع واذا بقي البيع بقي حكمه وهو الملك اما بيان ان ملك النكاح ضروري فلانه استيلاء
على حر الحرة وهي مالكة بجميع اجزائها فلا تصير مملوكة للتنافي اذ المالكية امارة القدرة والمملوكية سمة
العجز وبينهما تناف غير ان الشرع حكم ببقاء جنس بني ادم مدة وبقاؤه ببقاء النسل وذا لا يكون الا
بالتناسل وذا لا يتحقق الا بطريق خاص فيثبت الملك له بطريق ضرورة افادة الحل وهذا لا يظهر في حق
التمليك من الغير والانتقال الى الورثة ولهذا كان العقد له لا لها وقال الشافعي في البابين هو من
القسم الاول قولا بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الاصل لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في
اقتضاء الحسن ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولهذا قال لا تثبت حرمة
المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء
اعلم ان مطلق النهي عند الشافعي في الحسي والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يبقى مشروعا اصلا الا
بدليل كالبيع وقت النداء فالحاصل ان القبح عنده يثبت في اصله حتى لا يبقى مشروعا الا اذا قام الدليل
على ان القبح لغيره وعندنا في وصفه دون اصله الا اذا قام الدليل على ان القبح لاصله فيصير حينئذ
عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحة الاب وبانه في صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيوع الفاسدة
فانها مشروعة عندنا لاحكامها مع فسادها وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها له ان الامر ضد النهي
فكما ان مطلق الامر يقتضي صفة الحسن لعينه فكذا مطلق النهي يقتضي القبح لعينه لان المطلق ينصرف الى
الكامل لا الى الناقص بشبهة العدم ولان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة
وهذا لانه نفيه فلا يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن والحقيقة
فلما قلت انه يوجب القبح في المتناول وهو الصوم والبيع اذ صيغة النهي اضيفت اليهما لا الى غيرهما وهذا فسد
اداؤه وحرم ولم يبق الصوم محلا لصوم اخر وكذا فسد الملك في البيع ويجب التصدق والفسخ في جعل القبح لعينه

وصفا

ما لم يقل بجعل القبح في الوصف حقيقة من حيث انه لا يصح نفيه عنه وفي الاصل مجازا حيث صح نفيه
عنه قلنا نعم الاصل اذا الاصل ان يكون القبح فيما ورد النهي عليه وان يكون الوصف تابعا في الحكم كما هو تبع في الوجود
فنقول صيغته ثم الاصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعا وهو ممتنع لزمه قصدا وللتخريج الفروع طريقان عنده احدهما
انه يعدم المشروع باقتضاء النهي وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته لانه ضده وهذا لان المشروع مرضي لقوله
تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والتوصية المبالغة في الامر والشرع من الشارع الحكيم العليم
دليل على انه مرضيه خصوصا في الذي وصى به نوحا اذ وضع القبيح مثلا كالعبادة الذين خلقهم
لعبادته لا يليق بالحكمة وكون الفعل قبيحا ينافي مرضيا وان كان داخلا في المشية والقضاء والحكم
كالكفر وسائر المعاصي فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد لا برضاه لقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقد ثبت القبح بالاجماع فينتفي المشروعية واذا لم يبق مشروعا يكون منسوخا وثانيهما ان
يعدم بحكمه فان حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل بخلافه موجبه معصية وهذا ينافي المشروعية
لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا ثم مندوبا ثم واجبا ثم فرضا فعلم انه بعد النهي لم يبق
مشروعا حيث اتصف بخلاف صفة المشروعية فيكون منسوخا فانتفاء المشروعية باقتضاء النهي وحكمه فقطعا لكن
انه لا بد للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به وهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة
وكرامة لالتحاق الامهات امهات والبنات بناته بالامهات والبنات في الحرمة فيستدعي سببا مشروعا تحقيقا للملازمة
بين المسبب والسبب والزنا حرام محض غير مشروع فلا يصلح سببا لهذه الكرامة وكذا الغصب لا يفيد الملك عند
نفي الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سببا له س اذا جامع المحرم او احرم مجامعا
بقي مشروعا موجبا اداء الافعال مع كونه فاسدا منهيا عنه ج الاحرام منهي لمعنى الجماع والجماع غير متصل بالاحرام
اصلا ووصفا لكن الجماع في الاحرام محظور شرعا قصدا ومفسدا واذا جامع بعدما احرم فسد ولم يبطل لان
الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم يبطل بجناية الجاني وكلامنا فيما يعدم شرعا ويبطل
بجناية الجاني كالصوم س الطلاق في حال الحيض والطهر الذي جامعها فيه منهي عنه ومع ذلك كان موجبا
لحكمه مشروع وهو الرجوع ج النهي لمعنى الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها اذا طلقها في الحيض لان تلك الحيضة
لا تحتسب العدة او تلبيس امر العدة عليها اذا طلقها في طهر جامعها فيه لانها لا تدري ان الوطي معلق فيعتد
بالحبل او غير معلق فيعتد بالاقراء فان عند الشافعي الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج وكذا لا يكون
سفر المعصية سببا للرخصة لانها شرعت بطريق النعمة لدفع الحرج عند السفر الطويل فاذا كان سفر معصية
لم يصلح سببا لما هو نعمة اذ النعمة تستدعي سببا مشروعا وما يكون المرء به عاصيا لا يكون مشروعا ولا يملك

الكافر مال المسلم بالاستيلاء لانه محظور محض فلا يكون مشروعا فلا يصلح سببا لما هو نعمة وهو الملك
الظهار منكر من القول وزور وقد جعل موجبا للكفارة التي هي مشروعة ج قلنا ان مناط باليمين مشروع
ما هو معقود لما انه اسم لكل واحد منهما صاحبه كما علق القود بالقتل العمد والرجم بزنا المحصن والكفارة
في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فيستدعي سببا محظورا
وكلامنا وقع في حكم مطلوب كالملك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع اتخذ سببا والحكم به مشروعا بعده وورد النهي
عليه لا فيما شرع جزاء ولئن ان فيما قلتم ترك الحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهي وجعله مجازا عن النفي
كما مر واما استيلاء اهل الحرب على اموالنا فانما صار سببا بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل
مباح التملك بالاستيلاء وهذه الواسطة ثابتة في حقنا لا في حقهم فانهم لا يعتقدون ذلك وولاية الالزام منقطعة
لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب ولان هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالاحراز بدارنا وقد انتهت تلك العصمة
بانتهاء سببها حين احرزوها بدارهم فعاد مباحا كما كان والاستيلاء انما يكون محظورا اذا صادف مالا
معصوما بالاحراز بدارنا لا الملك بالاستيلاء وانما يكون بعد زوال هذه العصمة ولهذا لا يملكون رقاب احرارنا لان
العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم واما الملك بالغصب فلا يثبت
مقصودا به بل لان الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه لا يمكن لان الضمان
ضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القائم ولان فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد فصار عدم ملكه في العين شرط الاستدامة
الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته للغاصب من ضمن الحسن المشروط وهو الضمان وانما قلنا يثبت
مقصودا به وعلى هذا قلنا في غصب المدبر بزوال عن ملك المولى لما سلم الضمان له لتحقق الشرط وجوب الضمان ولا يدخل
في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فالتدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه وفي القن لما زال عن ملك المغصوب منه
دخل في ملك الغاصب لانه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو احق الناس به لانه ملك عليه بدله ولان الاصل
في ضمان الغصب ان يحصل مقابلا بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهنا لا يمكن تحقيقه في المدبر
لانه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلا بتفويت اليد وهنا جاز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابلا
بالرقبة واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه لانه قبيح محظور ولكنه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد
والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة لانه المكرم المعظم الداخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا
بني آدم على اي وجه اجتمع الماء في الرحم وللعصيان وللعدوان فيه ثم يتعدى من الولد الى اطرافه
اي ابويه واجداده وجداته والحاصل بداية الجزء ما لمس ونحوهما وما قام مقام غيره في اثبات حكمه فانما يراعى
صلاحية السبب للحكم في الاصل لا فيما قام مقامه كالتراب المقام مقام الماء في اثبات الطهارة نظرا الى كون الماء مطهرا

وسقط

وسقط توصيف التراب وهو التلويث فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة لقيام
الولد مقامه ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد واما سفر المعصية فهو منهي عنه لمعنى فيه لانه انما صار سبب
الرخصة باعتبار انه سير مديد ومن حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع
الطريق او تمرد العبد على سيده حتى اذا ترك قصده تقطع الرخصة اذ لا سبيله ذهب المعصية وان سار
التمرد المجاور ولا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء واما العام فالكلام فيه في اربعة فصول
في حده وحكمه قبل الخصوص وحكمه بعده والفاظه **الفصل الاول** في حده فقيل ما يتناول
افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وقيل وقع الاحتراز فيه عن المشترك فهو يتناول افرادا مختلفة
الحدود على سبيل البدل وقيل كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد بالاسماء هنا
المسميات لا التسميات وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام اي ينتظم ذلك اللفظ جمعا من الاسماء
لفظا كنحو زيدون ومطوا معنى كمن وما ونحوهما وهذا لان التقسيم في التحديد باطل اذ من شرط الاطراد
والانعكاس يحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على جميع افراد المحدود ولا يوجد هنا
في الحد المقسم والعام لغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اي شمل البلدان والاعيان
ونخلة عميمة اي طويلة والقرابة اذا اتسعت انتهت الى العمومة فالاصل الابوة ثم البنوة ثم الاخوة ثم العمومة ومنه
عامة الناس وهم اهل الجمل لكثرتهم وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم
خلافا للمعتزلة ونحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم ماول س كل موجود يتفرد عن الآخر باسمه
الخاص وحقيقته والعام ما يتناول افرادا متفقة الحدود ح تناوله كل موجود باعتبار معنى واحد وهو
ثابت الثابت وهذا وقع النفي عن اسم العدد كالعشرة ونحوها فانه ليس بعام لانه اسم موضوع لعدد معلوم لا
بل حروف الاعلى من العدد ولا يدل هذا الاسم على جزء من اجزاء العدد بخلاف الشيء ورجال ونحوهما وذكر الجصاص
ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني وقيل هذا سهو منه فتعدد المعاني لا يكون الا بعد اختلاف
كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل ان يكون كل واحد منها مرادا باللفظ على الانفراد
وهذا يكون مشتركا لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا وعنده فلو انه سهو وما قال تاويلا ان المعنى الواحد باعتبار
تعدد محاله سمي معاني مجازا فانه يقال خصب عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله
سمي عاما ولكن هذا انما يصح اذا قال والمعاني لانه يراد به المحال وهي المسميات فكان متعددا فيه فالصحيح انه سهو لان
في التاويل تغيير كلمة او الا ان الجصاص يقول بان المعاني لها عموم كما قال به ويجوز تخصيص العلة
فانه يقال عمهم الخوف والحدث ويقال علة عامة ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها **الفصل الثاني**

في حكمه قبل الخصوص اعلم انه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا حتى يجوز نسخ الخاص به كحديث
العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا البول واذا اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لآخر
ان الحلقة للاول والفص بينهما ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا مخصوصين اختلف اهل الاصول في هذه المسئلة
على ثلاثة اقوال افترقوا على ثلاث فرق باسم خاص اصحاب العموم واصحاب الوقف واصحاب الخصوص فاصحاب العموم فريقان
فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا
كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر ابو
القاسم البغدادي من اصحاب الحديث في كتابه ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه والدليل على ان المذهب هذا انا
حكينا ان ابا حنيفة قال ان الخاص لا يقضي اي لا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به كحديث العرنيين في بول
ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام وكذا قوله عليه السلام
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر وقد ذكر محمد في الزيادات
اذا اوصى بخاتمه لانسان ثم اوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع
في الفص وصيتان احداهما بايجاب عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخرى بايجاب خاص ثم اثبت المساواة بينهما في الحكم
ولم يجعل الخاص اولى وقال في الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالفص
والحلقة للآخر لان الخاص لما اقترن بالعام صار بيانا فتبين ان مراده بايجاب العام الحلقة دون الفص ولما اخر لم
يصر بيانا وكان معارضا وقال ابو يوسف المفصول كالموصول لان الفص دخل الوصية الثانية قصدا وفي الاول تبعا
واعتبار القصد احق وقالوا في المضاربة ورب المال اذا اختلفا في عموم الاذن وخصوصه ان القول لمن
يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواة بين العام والخاص حكما وقيام المعارضة بينهما لما صير الى الترجيح بمقتضى
العقد اذ العقد عقد للاسترباح ومهما كان التصرف اعم اجلب للربح وقال عامة مشايخنا ان العام الذي
لم يثبت خصوصه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وزعم ان المذهب هذا ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم
الله تعالى سمى او لم يسم لانه عام لم يثبت خصوصه اذ الناسي جعل ذاكرا حكما لقيام الملة مقام الذكر تخفيفا عليه
وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس على ما اذا جنى في الحرم فانه يقتص فيه فكذا اذا
التجأ الجاني اليه او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وكذا لا يجوز تخصيص
عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب حتى لا تتعين قراءة الفاتحة

فرحمه الله وفريق قالوا بانه يوجب الحكم لا على القطع وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله ولهذا جوز الشافعي تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بينا
واما اصحاب الوقف منهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وابو سعيد البردعي منا
فقالوا ان العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وعلى غير
ذلك ونرى ان كل واحد منهما خالف صاحبه الا ترى انه يستقيم تاكيده بالنفس فيقول جاءني القوم كلهم او اجمعون ولو
كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تاكيده لانه يكون عبثا لافادته فائدة حاصلة ولهذا لا يصح تاكيد الخاص
بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولهذا يصح ان يقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل المجاز دون السان فدل
ان ... المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل يجب التوقف فيه قيل يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود وقال انا نحن نزلنا الذكر وقال
رب ارجعون فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك والا لكان مجازا في احدهما
وهو خلاف الاصل فيجب الوقف حتى يعلم المراد واما اصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة اذا
كان جمعا فيما وراءه وجه قول اصحاب العموم ان العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى الخصوص فيجب ان يكون
له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني فان من اراد ان يعتق عبيده
فانما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي احرار وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام
فانه عليه السلام حين دعا ابي بن كعب وهو في الصلوة فلم يجبه بين خطاءه فيما صنع بقوله يا ايها الذين آمنوا استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم وهذا عام ولو كان موجبه التوقف لم يكن لاستدلاله عليه معنى وعن الصحابة
رضي الله عنهم فانهم خالفوا الصديق في قتال مانعي الزكاة مستدلين بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام وهو استدل عليهم بقوله فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها
علي ره اذا كانت حاملا فقال تعتد بابعد الاجلين مستدلا بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وبقوله اجلهن
ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان قوله اجلهن ان يضعن حملهن آخرهما نزولا فصار ناسخا
له فاستدل بهذا العام على ان عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخا
بهذا العام في حق الحامل وعن علي رضي الله عنه انه حرم الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين وقال
احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فوقعت
المعارضة وترجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال انه يوجب الحكم

عند التعارض باعتبار الاصل اذ الاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل فاستدل الاباحة بعموم منها ومن الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع س يحتمل ان الصحابة فهموا العموم منها بدليل دل
اقترن بها دلت على العموم ح الحكم بالعموم ظني ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو كان
يكون مع النصوص بحجة بدون تلك الدلائل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل ولو نقلوا لظهر قطعا وكان
النصوص ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا يقين مع الاحتمال
ولنا ان المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له وتلزم الصيغة وضعت للعموم
فكان حقيقة له وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتا به قطعا ما لم يقم الدليل على مجازه وارادة الخصوص
لا يصلح دليلا اذ هو امر باطن لا يوقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق المخاطب ومدار الحكم في حقه
على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة فالموهوم لا يعارض المعلوم والجواب عن الواقف انا ندعي ان موجب
العموم قطعي ولم ندع انه محكم لاحتمال ارادة الخصوص فصار نوكيده بما ينقطع باب الاحتمال المصير محكما
ومثل الخاص فان قوله جاءني زيد عين محكم لاحتمال المجاز بان يكون المراد به مجيء رسوله او كتابه فاذا
قال جاءني زيد نفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز الفصل الثالث في حكمه بعد الخصوص فان لحقه
خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملا بشبه الاستثناء والنسخ فعلى
مثل قول الشافعي في موجب العام قبل الخصوص والدليل على ان المذهب هذا اجماع السلف على الاحتجاج
به فان ابا حنيفة استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه السلام عن بيع وشرط وعلى استحقاق الشفعة
للجار الملاصق بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد
بيع الغذاء قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص والدليل على انه لم يبق
قطعيا اجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس والعام الخصوص دون خبر الواحد بالقياس
لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى اخذنا بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته
بالقياس من حيث الظاهر واما التعارض حقيقة فلا لانه تبين انه لم يدخل تحت العام فلا يكون
بينهما تعارض اذ مقتضاه ان يوجب كل واحد خلاف الآخر وهنا نظهر ان العام لا يوجب الحكم في
الفرد المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان قدر الخصوص لم يدخل تحت
العموم كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند القاضي ابي زيد وكثير من الفقهاء وان جوزنا المتكلمون
والشيخ ابو منصور الخصوص متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه
باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب نظيره رعاية للشبهين فقلنا اذا كان دليل

الخصوص
٢٩

الخصوص مجهولا فباعتبار جانب حكمه وهو انه مبين انه الاستثناء لمنع ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص
لان جهالة المستثنى يوجب جهالة في المستثنى منه وباعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى
حكم العام في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم لانه لا يصلح معارضا فكيف يصلح ناسخا
فلا يبطل واحد منهما بالشك اي لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك لانه باعتبار احد شبهيه
يسقط وباعتبار الآخر لا ولا يخرج ما وراءه من ان يكون العام حجة فيه بالشك لان باعتبار احد شبهيه
يخرجه من ان يكون حجة فيه وباعتبار الآخر لا فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وكذلك
اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة قابل للتعليل فان الاصل في النصوص التعليل عندنا
وبالتعليل لا ندري ما يتعدى اليه حكم الخصوص مما تناوله العام فصار قدر ما تناوله العام مجهولا على
اعتبار صيغته وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد
الثنيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت
في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يصور تعليله وهذا بخلاف الناسخ فان الناسخ وان كان معلوما لا يمكن تعليله لانه
عامل في رفع الحكم بطريق المعارضة فالتعليل يؤدي الى اثبات التعارض بين النص والعلة والعلة لا تكون معارضة
للنص وهذا التعليل يقع على موضع له دليل الخصوص وهو انه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضا
للنص س دليل الخصوص يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص
ح الاستثناء انما لا يعلل لانه غير مستقل بنفسه وهو مستقل والناسخ انما لا يعلل لئلا يعارض العلة النص وهنا
لا تعارض فاعتبار الصيغة يخرج العام من ان يكون حجة فيما وراء الخصوص وباعتبار الحكم لا فلم يخرج عن
كونه دليلا بالشك ولم يبق قطعيا بالشك كان ذو و رد بخبر الواحد ولهذا يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه
بالقياس ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس لان خبر الواحد يقين باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط
من الراوي او كذبه وثبوت الحكم بمثل العام فيما وراء الخصوص مع شك واحتمال في اصله فصح ان يعارضه القياس
فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي صار دليل الخصوص نظير هذه
المسألة وهي انه اذا باع من احد عبدين بالف وشرط الخيار في احدهما دون الآخر للبائع او للمشتري فان لم يكن
عين كل واحد منهما مسمى لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن وان كان ثمن كل واحد منهما مسمى فان لم يعين
المشروط فيه الخيار لم يجز ايضا لجهالة المبيع وان عين جاز البيع في الآخر ويلزم الثمن المسمى له لان الخيار
لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير
الاستثناء لعدم انعقاد العقد في الآخر ابتداء في المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان القسم

فى الآخر ابتداءً بالحصة فلا ينعقد صحيحًا وباعتبار السبب كان متناولا لهما بصفة الصحة فان الحاكم
الذى لا خيار فيه معلوما وثمنه مسمى انعقد العقد فيه كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما وسمى لكل واحد
ثمنا عند هما ولم يعتبر الذى شرط الخيار فيه شرطا فاسدا فى الآخر بخلاف ما قاله ابو حنيفة فيما اذا باع عبدا
او شاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما انه يعتبر شرطا فاسدا فى الآخر ويفسد به البيع لان اشتراط
قبول العقد فى الحر شرط فاسد وقد جعله مشروطا فى قبول العقد فى القن حين جمع بينهما فى الايجاب
والبيع يفسد بالشرط الفاسد فاما اشتراط قبول العقد فى الذى فيه الخيار ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط
الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد فى الآخر لازما وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء
المجهول لان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد وعلم ان
مذهب الكرخى ان العام اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه الى البيان لان دليل الخصوص
بمنزلة الاستثناء اذ التخصيص بيان عدم ارادة بعض ما تناوله اللفظ كالاستثناء فاذا كان دليل الخصوص
مجهولا اوجب جهالة فيما بقى كاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا لانه نص قائم
بنفسه قابل للتعليل وبالتعليل لا يدرى ان حكم الخصوص الى اى مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا
ايضا وصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد والى ميتة وذكية وخل وخمر فانه
لم يصح البيع اصلا لان الحر او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد اصلا فيكون بايعا لما هو مجهول للحصة
ابتداءً والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحا ابتداءً كما لو قال بعتك هذين العبدين بالف الا هذا بحصته من الالف
فعلى قوله يبطل الاستدلال باكثر العمومات لدخول الخصوص فى اكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما
من انهم احتجوا بالعمومات المخصوصة وقيل انه كان الخصوص مجهولا فكذلك الجواب وان كان الخصوص معلوما بقى العام
فيما وراء الخصوص موجبا للعلم قطعا لان دليل الخصوص كالاستثناء فاذا كان مجهولا كان ما وراءه مجهولا
واذا كان معلوما كان ما وراءه معلوما لان الاستثناء لا يحتمل التعليل لما مر فعلى قول هؤلاء لا يصح الاستدلال
باية السرقة لان ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقة لقوله عليه السلام لا تقطع السارق الا فى ثمن المجن
وهو مجهول للاختلاف فى مقداره فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم وبعموم اية البيع
لانه خص منها الربوا وهو مجهول للاختلاف فى علته وقد قال بعض الصحابة خرج النبى عليه السلام من الدنيا
ولم يبين لنا الربوا وباية الحدود لانه خص منها حالة الشبهة لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
وهى مجهولة مختلف فيها الا ترى ان ابا حنيفة جعل نكاح المحارم شبهة فى درء الحدود وغيره لا وجعل غيره اختلاف
الشهود فى لون البقرة شبهة وهو لم يعتبره وانه كثير نظيره وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد

منها
٣٠

٢١

فيما لم يتناوله بنفسه بخلاف الاستثناء فصار كما لو باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم اعلم
لان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان متراخيا كان ناسخا فاذا كان معلوما
لا يبقى العام فيما وراءه موجبا قطعا كما فى النسخ واذا كان مجهولا سقط دليل الخصوص لان المجهول
لا يصلح معارضا للمعلوم فبقى العام على ما كان فى جميع ما تناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة
الوصف للاول لانه لا يفيد شيئا بدونه فاوجب الجهالة فى الاستثناء جهالة فى المستثنى منه فسقط
العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتصرت جهالته على دليل الخصوص فبقى العام
كما كان ونظيره من الفروع اذا باع عبدين فهلك احدهما لتعذر التسليم بهلاكه او لصيانته حق
المستحق ولحقهما فيبقى العقد فى الآخر صحيحا بحصته واعتبر فى حق الانعقاد محل الثمن ومحل الثمن معلومة
لان البيع عمهما لقيام المحلية فيهما

الفصل الرابع فى الفاظ العموم

والعموم
اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته
ومعناه كرجال ونساء ومسلمين لان الواضع وضع هذه الصيغة للجمع فانك تقول رجل ورجلان ورجال
وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق وحكمه انه يتناول الثلاثة فصاعدا حتى يقول رجال
ثلاثة واربعة وخمسة وغيرها لكن الثلاثة ادنى ما يطلق عليه هذا اللفظ فكان اولى حتى لو قال ان
اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء انه يقع على الثلاثة ولو اقر بدراهم فهى ثلاثة الا ان يبين اكثر
منها لان اللفظ يحتمله وقيل الجمع المنكر ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة لكل قسم تناوله اى لفظ
عبيد او نساء عام تناول لكل قسم من اقسامه نحو الثلاثة والاربعة وغيرهما لكن يقع على الاربعة كما
يقع على الثلاثة عندنا خلافا للجبائى فانه يحمل على الاستغراق لانه المتيقن فى التناول وفيما
وراءه احتمال الا انه اذا دخل الالف واللام صار مجازا عن الجنس لان اللام لتعريف المعهود فى الاصل
تقول رايت رجالا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع فى اقسام الجموع اولى من غيره
معهود ينصرف اليه ليكون تعريفا له لكن يجعل للجنس ليكون تعريفا له اذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع ايضا
لان كل جنس يتضمن الجمع حقيقة او ذهنا فكان فيه اعتبار المعنيين ولم يبق على حقيقته ومعنى الجمع
للغا حرف التعريف عن فائدته فكان الجنس احق الا ترى ان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
لا يختص بالجمع واليه مال القاضى الامام ابو زيد وابو على الجبائى وابو هاشم ولهذا قلنا فيمن قال ان تزوجت
النساء او اشتريت العبيد فكذا انه يحنث بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس واسم الجنس يقع
على الواحد حقيقة لانه يراد نفس الماهية وهو واحد فى نفس الامر ولا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة الا بدليل الاسم

فيكون الفعل فيما يتحقق ... او حصل الاحد ...
... على ... تعريف الجنس ... لان الخاص على ... بدليل

الرجل او المراة كان جنسا وحين لم يكن غير ادم وحوا كان من الاسم حقيقة لكل واحد منهما فالاسم حقيقة
لكل الحقيقة بالكثرة فصار الواحد في الجنس كالثلاثة للجمع حتى ينصرف اللفظ اليه عند الاطلاق الا ان يدل الجمع
فحينئذ لا يحنث قط وبين تين فصار لانه نوى حقيقة كلامه فصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل
وهو القطع على احتمال الكل واما العام بمعناه دون صيغته فمثل قوم ورهط وطايفة وجماعة فصيغة
رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناها الجمع ولما كان فرد اصيغة جمعا معنى كان اسما للثلاثة
فصاعدا ترجيحا للمعنى اذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني الا ان الطايفة تتناول الواحد فصاعدا
كذلك قال ابن عباس في جماعة في قوله تعالى وليشهد عذابهما طايفة من المؤمنين انما الواحد وقال في قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة انما الواحد فصاعدا لانها نعت فرد بصارت جنسا بعلامة الجماعة
ومتى اعتبرنا الدليلين س لماذا لم يجعل نحو رهط وقوم جنسا اعتبار اللفظ والمعنى كما هو الاصل
في المتعارضين ج لانه لا تعارض بين اللفظ والمعنى حتى يجمع ويجعل للجنس اخذا من اللفظ المفرد وضمنا بالجماعة
وفي الطايفة اجتمع علامتان في لفظها اذ الطايفة نعت فرد والتاء علامة للجمع فجمعنا بينهما وجعلناها
للجنس وقوله ليتفقهوا في الدين فيه للفرق الباقية بعد الطوايف النافرة ولينذروا الفرق الباقية قومهم النافرين اذا
رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم في العلوم وهو بان يرجع النبي بالطايفة النافرة الى المدينة للتفقه والقليل
ان نقول فاجعل ماربة جنسا بهذا الاعتبار ومن وما يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم ومن
في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اعلم ان من يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم لكثرة الاستعمال
فيه قال الله تعالى الا يعلم من خلق افمن يخلق كمن لا يخلق واذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فيقول
زيد وبالجماعة فيقول فلان وفلان وفلان ودل انه يحتمل العموم والخصوص ومويتنا قول النبي ايضا
لقوله تعالى ومن يقنت منكن والاستدلال بقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك على انه يحتمل
العموم والخصوص مشكل لجواز ان يرجع احدهما الى اللفظ والاخر الى المعنى بدليل انه ذكر في الكشاف ومنهم ناس يستمعون
اليك اذا قرات القرآن وعلمت الشرايع ولكنهم لا يعون ولا يقبلون وناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام
النبوة ولكنهم لا يصدقون وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم قال الله تعالى له ما في السموات
وما في الارض الا ان من عام فيمن يعقل وما فيما لا يعقل حتى اذا قلت من في الدار استقام الجواب بمن يعقل
ولا يستقيم الجواب بالثوب والشاة واذا قلت ما في الدار لم يستقم الجواب بمن يعقل ولكن بما لا يعقل فاذا قال من شا
من عبيدي العتق فهو حر فشاوا فاعتقوا لانه من يقتضي العموم وكذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال لاخر من شيت من عبيدي عتقه
فاعتقه فشا عتقهم عتقوا لان من عامة ومن للتبيين عبيدي عن عيسم وكان للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان

وقال ابو حنيفة له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبعيض
سافر في الاصل بعضا عاما فاذا اقتصر عن الكل بواحد كان عملا بموجبهما ولا يلزم قوله من شا من عبيدي عتقه
فهو حر لانه بنا على البعض ايضا لكنه وصف بصفة عامة وهي المشية فسقط بها الخصوص وان قال
لامراته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما
في بطنها غلاما ولم يوجد ولو قال لامراته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت فعندهما تطلق نفسها ثلاثا
وعنده واحدة او ثنتين لما مر في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فيجعلا من للتبيين مثل الهدى
من الاعتقاد وما يجئ بمعنى من مجازا قال الله تعالى والسما وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها
وهو الله تعالى وكذا وما طحيها وما سويها ويدخل في صفات من يعقل نقول ما زيد وجوابه
عالم او عاقل ونظيرها التي فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا
قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان كقوله ان كان ما في بطنك غلاما وكل للاحاطة على سبيل الافراد
قال الله تعالى كل نفس ذايقة الموت والموت تعم النفوس كلها ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس
معه واحد طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار
كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار فانت طالق بمعنى العموم في ان يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى
لا يقتصر على الواحدة ومعنى الانفراد في ان لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما
لو قال لهن ان دخلتن هذه الدار فدخلت واحدة منهن الدار فانها لا تطلق لان العموم الثابت بقوله ان دخلتن
عموم شمول فاوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعا فلا يقع بدخول واحدة منهن شي لانه بعض الشرط ووجود
بعض الشرط لا ينزل شي من الجزا وهي تحتمل الخصوص مثل من الا انها عند العموم تخالف من فان كلمة كل تقتضي الاحاطة
على سبيل الافراد وكلمة من لا تقتضي الانفراد وسيتضح لك في مسايل الشيخ ان شا الله تعالى فان دخلت على المنكر
اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقا بين قولهم كل رمان ماكول وكل
الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني اذ القشر غير ماكول وكذا قال في الجامع
لو قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وثبت عموم الاسما ضمنا كعموم الافعال في كل حتى اذا
قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية
لانها لا توجب العموم قصدا فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل فاذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة
مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج قصدا لدخولها عليه وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد

عموم ... [illegible] ... الاجزاء [illegible]

فصارت هذه المعنى مخالفة لكلمة كل ومن وذلك لان كل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من توجب العموم
من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد وكلمة الجميع تعرض لصفة الاجتماع فصارت مخالفة لهما حتى اذا قال
جميع من دخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة
وصار النفل واجبا للاول جماعة يدخل وفي كلمة كل تجب لكل رجل منهم النفل اي اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل تاما لانه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر
كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس ولم يدخل وفي كلمة من بطل
النفل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لان الاول اسم
اسم لفرد سابق فلا قرنه لمن سقط عمومه فتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل لان الاول
متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة على التعاقب فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلاثة
لانه الاول من كل وجه وكلمة من مبهمة في ذوات من يعقل اي تذكر مرة للعموم ومرة للخصوص فكان محتملا
للخصوص فيفتقر الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع تحتمل ان يستعار لمعنى الكل اي
كل واحد منهما الجميع ولكن يصفه غير صفة صاحبه على ما بينا فلا اشتراكا في صفة الجمع استقامت الاستعارة
وقد قامت دلالة الخصوص وهو ذكر الاول لانه لما كان اسما لفرد سابق كان محتملا الخصوص فيختص كل واحد
منهما لجواز ذكر العام وارادة الخصوص والنكرة في موضع النفي تعم سواء دخل النفي على الفعل الواقع
على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار وعمومه ضروري لا باعتبار صيغة
الاسم لان اذا قلت ما رايت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل
واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رايت رجلا واحدا لكنت كاذبا في خبرك بخلاف الاثبات فانه ليس من
ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره تحقيقه ان من قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه يقول
ما اكلت اليوم شيئا وذا يقتضي كونه مناقضا له ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي ولان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قال تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء
به موسى وانما ورد نقضا لقولهم فلو لم يكن الاول للعموم لما كان الثاني تكذيبا له ولانه لو لم يكن للعموم لما
كان لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي تعم حتى قال
بعموم الرقبة المذكورة في الظهار واعلم ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا ولا تعم ولكنها مطلقة والمطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات فتتناول واحدا غير عين وقال الشافعي رحمه الله تفيد العموم
حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة

والصغيرة

٢٣

بها الصحيحة والزمنة حتى تخرج عن العهدة بتحرير كل واحد ولو لم يكن عامة لما خرج وقد خص
منه الزمنة اجماعا فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ولنا انها مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول
فردا واحدا على احتمال وصف دون وصف حتى لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج
عن العهدة بتحرير رقبة واحدة والمطلق يحتمل التقييد والتقييد نسخ العمل بالمطلق فكان نسخا له فكيف يكون
تخصيصا وهو نسخ العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يجوز فبطل قياسه على كفارة القتل ولو لم يكن
لما ذكرنا لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص جعل وجوب التحرير جزاء للامر فصار ذلك سببا له فتكرر بالسبب
تكرار الحكم واشتراط الملك في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل اقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يكون بدون الملك
والفائت جنس المنفعة لا باعتبار التخصيص بل ان الرقبة اسم لعين الهالكة لغة والزمنة هالكة من وجه لفوات
جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق هو الاعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك
من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص وما ذكر في الفتاوى ان الامير اذا قال من اصاب اسيرا فهو له فاصاب
رجل اسيرين او ثلاثة فهي له لان صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لان البحث في النكرة المجردة
عن القرينة المقتضية للعموم اذا كان حكمها كذلك ولم يوجد ثم والمطلوب في الحصول ان النكرة في الاثبات
لا تفيد العموم اذا كان خبرها نحو جاءني رجل وان كان افادت العموم عند الاكثر واذا وصفت النكرة بصفة عامة
تعم كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه ولا اتزوج امرأة الا
امرأة كوفية فالمستثنى في هذا كله عام لعموم وصفه حتى لم يصر موليا في فصل الايلاء لانه يمكنه القربان في كل
يوم فحينئذ يمتنع الايلاء ولم يكن موليا ومثله اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون
لان ايا وان كانت يلحق بها ما هي مضاف اليه قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها والمراد واحد منهم اي
اي فرد منكم فلذلك انما فرد لكنها وصف بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها حتى لو قال اي عبيدي ضربته
فهو حر فضربهم لم يعتق الا واحد منهم وهو الاول لانه اسند الضرب الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها
اي بقيت النكرة غير موصوفة فلم يتناول الا الواحد منهم ولذلك انهم لو قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة
فهو حر فحملوها معا وهي خفيفة يطيق حملها كل واحد منهم لم يعتقوا لفقد عمهم صفة الحمل لانه ما وصف النكرة
بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة واذا حملوها معا فكل واحد منهم حمل بعضها فلم يتصف واحد منهم
فاما اذا قال القهم فيعتق من الواحد بفعل وان ضم معه غيره حتى لو حملوها على التعاقب عتق الكل كل واحد منهم حمل الخشبة
اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد عتقوا اذا حملوها وانما حمل كل واحد بعضها اذا كانت الخشبة
لا يطيق حملها واحد فالمراد به وصف النكرة باصل الحمل لا بحمل الخشبة وهذا لان مقصوده اذا كانت بحيث لا يطيق حملها

واحد اظهار الجلادة في العادة وذا انما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا مطلق الحمل فاذا كانت
واذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده ان يصل الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذا يحصل بحملها
فعل الحمل من كل واحد منهم واذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد اوجبت العموم حتى
يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء
اعلم ان لام المعرفة اذا دخلت على مفرد لا يحتمل التعريف لمعنى العهد اوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائي
خلافا لبعض المتكلمين لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي تمام الجنس والدليل على عمومه استثناء
المؤمنين فالاستثناء تخريج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وذا يدل على عموم تمام اللفظ وكذا في قوله تعالى
والسارق والسارقة والزانية والزاني اوجب العموم وكذا لو قال المرأة التي اتزوجها طالق تطلق كل
امرأة يتزوجها واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد سواء ذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى
انا ارسلنا الخ فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه واذا لم يكن في كلامه نكرة سابقة
يمكن تعريفها بالالف واللام حمل على الجنس ليكون تعريفا له لتعذر معنى العهد مثل قولك فلان يحب الدنيا اي جنس
الجنس لانه ليس فيه عين معهود ومن ذلك لو قال انت الطلاق او انت طالق الطلاق ونوى الثلاث يقع الثلاث
وان لم ينو تقع واحدة لانه ادنى الجنس وهو متيقن وان دخلت على الجمع فللعهد ان كان والا فللعموم لصحة
الاستثناء واستدل ابو بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام الائمة من قريش وامر الناس
وتسليم غيرهما لهما خلافا للواقفية وابي هاشم ويسقط معنى الجمعية حتى لو حلف لا يتزوج النساء فتزوج
واحدة يحنث لانها صارت عبارة عن الجنس بسبب الالف واللام عملا بحرف التعريف والجمعية بخلاف ما لو حلف لا يتزوج
نساء وقد حققنا من قبل والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لدلالة العهد قال الله تعالى
فعصى فرعون الرسول اي عين الذي ذكرناه واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان النكرة تتناول واحدا
غير عين فلو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى لدلالة العهد قال الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال ابن عباس وابن مسعود
رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين لان اليسر كرر منكرا والعسر كرر معرفا وقد روي مرفوعا انه عليه السلام
خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد
وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس
الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام مستانفا غير مكرر فقد
تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال وقيل لا يحتمل تمام اللفظ تمام المعنى كما لا يحتمل قول القائل ان مع الفارس

رمحا

رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون رمحان بل هذا من باب التوكيد كما في قوله تعالى اولى لك فاولى
ثم اولى لك فاولى وان اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان في صرف الثانية الى الاولى نوع تعيين
فلا يكون نكرة على الاطلاق وقد قال ابو حنيفة اذا اقر بالف درهم في موطن واشهد شاهدين ثم اقر بالف
في موطن اخر واشهد شاهدين كان الثاني غير الاول ولو كتب صكا فيه اقرار بالف واشهد شاهدين في
مجلس ثم اشهد شاهدين في مجلس آخر كان المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني
معرفة فيتناول ما تناوله الاول ولو اقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تأثيرا في
جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرفة من وجه وقال ابو يوسف
ومحمد يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان يكرر الاقرار بمال واحد بين يدي
كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب بالشك فالحمل على الاعادة بطريق العادة لم تتعدد المال وما ينتهي
اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق به كالمرأة والنساء والثلاثة فيما كان جمعا
صيغة ومعنى اعلم ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل والمرأة
ودلالة كالعبيد والنساء والطائفة تحتمل الخصوص الى الواحد لما مر انها صارت جنسا واما الجمع صيغة
ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم فيحتمل الخصوص الى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع
اهل اللغة وقد نص عليه محمد رحمه الله في غير موضع وهو قول ابن عباس وابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهم
وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا
وقوله وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله في قصة موسى وهرون انا معكم
مستمعون وقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولان
في الاثنين اجتماعا كما في الثلاثة وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة بالاجماع حتى لو اوصى
لاقرباء فلان يكون للاثنين فصاعدا وللاثنين فصاعدا وللاثنين من البنات ما للثلاث والاخوان يحجبان
ولد الام من الثلث الى السدس بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في
اللغة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلاثة ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان ويتقدم
سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب وهو اسم الجماعة
فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام ثلاثة اقسام وحدان وتثنية
وجمع ثم للوحدان ابنية مختلفة وكذلك للجمع ابنية مختلفة وللتثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة الى الالف
او الياء والنون فدل ان التثنية غير الجمع ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة

صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعهما ولان الجمع شعب ما فاقهما والتعبير
بالاثنين فيقال رجال ثلاثة ولا نقال رجال اثنان وقد فصلوا بين ضمير التثنية والجمع فنقال
والتفاوت آية التفاوت واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان المثنى جمعا لتقدم الامام
لان التقدم سنة الجماعة والامام من الجماعة ولان الواحد اذا انضم اليه الواحد تعارض الفرحان لان الاول
يجذب الثاني الى نفسه ويجعله فرداً كما هو صفته والثاني يجذب الاول الى نفسه ويجعل جمعا لوجود الاجتماع
فتعارض الشبهان فلم يبق التوحد والجمعية لعدم الرجحان فبقي قسم آخر بين الوحدان والجمع وهو المثنى
واما في الثلاث فيعارض كل فردا اثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحد اصلا ومن ثم اخرج الجواب عما
قالوا ان في الاثنين اجتماعا كما في الثلاثة ولان الكلام فيما تناوله لفظ الجمع كرجال ونساء لا في ماهية الجمع
والشرع جعل الثلاث حدا لابلاء الاعذار كما في شرط الخيار وقصة الاخيار كقصة صالح عليه السلام
حيث قال الله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وقصة موسى وصاحبه عليهما السلام ولو كان الاثنان جمعا
لما جاز التناجي دون الاثنين لان ما وراء اقل الجمع يشارك بعضه بعضا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة محمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة
وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا في الجماعة في ابتداء الاسلام فلما ظهرت قوة المسلمين بين ان الاثنين فما فوقهما
جماعة في جواز السفر واما في المواريث فاستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى
فلهن ثلثا ما ترك انما هو للثلاث فصاعدا وانما استحقاق الاثنتين الثلثين بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان مما ترك او باشارة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب الابن مع الابنة الثلثان فثبت بها ان
ذلك حظ الانثيين وما بعده لسان انهن وان كن اكثر من اثنتين لا يكون لهن سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالاخوين
عرف باتفاق الصحابة الا ترى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهما الاخوة في لسان قومك لا تتناول الاثنين
فقال نعم ولكني لا استجيز ان اخالفهم فيما راوه ولان الحجب مبني على الارث لانه لا يتصور بدونه والاسم يتناول المثنى
مجازا فالحق به والوصية تبنى على الارث ايضا لانها اخت الميراث اخذ كل واحد منهما خلافة في تركة الميت وقوله الامام
يتقدم على الاثنين قلنا لان الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنة الجماعة لا ان يكون خلف الامام
جماعة وفيما شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام لان الجماعة فيها شرط سوى الامام باشارة قوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وقد حققته في شرح النافع والخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالاية الثانية حكمها
مع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهارون وفرعون وبالرابع الدواعي المختلفة بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال وقوله لانهما لما خالفنا امر الرسول عليه السلام وقع في قلبهما دواعي مختلفة وانكار وتثبت ولان اكثر اعضاء

الاثنان زوج فالحق بالزوج لعظم منفعته وقد جاء في اللغة قلبا كما وقولهم نحن فعلنا لا يصح الا من
الواحد يحكي عن نفسه وعن غيره على ان جعل تبعا لنفسه فلم يحسن ان يفرد الصيغة ويجوز ان يقول الواحد
فعلنا لان وامرنا بكذا وقد لا يدل على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة وظن بعض اصحابنا ان ادنى الجمع
اثنان عند ابي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فالجمع الصحيح عنده ثلاثة الا انه جعل الامام من جملة
الجماعة وما الاشتراط في الجمعة الامام والجماعة فلم يكن الامام محسوبا من الجماعة فيشترط ثلاثة سواه واما
المشترك فما تناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل كالقرء للحيض والطهر اذا كان اسما لا صفة
والعين فانه اسم للناظر وعين الشمس والميزان وعين الركبة وعين الماء وللنقد من المال وللشيء المتعين في نفسه والمولى
للمعتق والمعتق والصريم لليل والصبح والبين فانه للفراق والوصل وهو ماخوذ من الاشتراك فيشترك فيه
الاسامي لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع او المعاني لو وضع بازاء معنى الشمس والينبوع ورد قول
من احاله زاعما بانه منشأ المفاسد ويخل بالمقاصد فالمقصود بوضع الاسامي التمييز بين الموجودات بالتسمية
فلو وضعوا اسما واحدا للشيء ولضده لم يظهر فائدة وضع الاسامي وهو الافهام بان ذكر الشيء مبهما قد يكون غرض
المتكلم حيث لا يعلم التفصيل او يكون ذكره مصرحا مفسدة الا ترى الى قول الصديق رضي الله عنه هو رجل
يهدي السبيل حين ساله كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما الى الغار انه من هو ولان
العاقل اذا كان غرضه اعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا واذا اراد اعلامه
بهما يقول اخبرني فلان من فلان بكذا فدل ان الابهام مقصود كالافهام والوضع يتبع غرض المتكلم ولانه
قد يضع قسم اسما لمعنى ثم يضع قسم اخرى ذلك الاسم لمعنى آخر ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك وقول من
اوجبه ظانا بان الالفاظ متناهية لانها تركبت من حروف متناهية والمعاني متناهية لان احد انواع
المعاني العدد وهو غير متناه فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بان تناهي الشيء لا يستلزم تناهي ما
تركب منه وان المعاني ان لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه متناه فان
لا يكون كذلك نحو رحلوا اللغة عنه وكان الحق جوازه ووقوعه في القرآن لقوله تعالى ثلثة قروء والليل
اذا عسعس فانه مشترك بين اقبل وادبر وخالف ابن داود متشبثا بانه لو وقع مبينا تطويل لفظه بقيد
اللفظ فصاحة والمعنى وثاقته والقرآن صفوته تميز باستنباط ذكاء المكلفين ينال به مرتبة الاجتهاد
وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الى ذلك بالتأمل
في صيغة اللفظ يتحقق بعض الوجوه كما قلنا في القرء بانه ينبئ عن الجمع بدليل القراءة والقرء الاجتماع
الماء والناس والاجتماع في الحيض لا في الطهر او عينا لاشتعال واللام يستعمل من الاعلى الى الادنى

[illegible]

وبالنظر في السياق فان الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المشروع في الطهر
فلو حمل على الاطهار لانتقضت العدة بقرئين وبعض الثالث فلو حمل على الحيض تنقضي عدتها بثلاث حيض كوامل لانه
اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة عن العدة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي واما السياق
فيه عرف ان قوله تعالى احلت دار المقامة من الحلول وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى
نسائكم من الحل وخارج نقلي كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
وعدتها نصف عدة الحرة فالحرة وعقلي كقولهم الحيض هو المعرف والعلم للتعرف ومثال المجمل
فانه لا يدرك المراد به الا ببيان من المجمل لمعنى زايد مشتمل على المعنى اللغوي كالربا فنفس الربوا وهي
الزيادة غير محرم فان البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم
انه بالتامل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع او لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى واتوا
حقه يوم حصاده فان الحق مجمل لم يدر انه خمس او عشر او غير ذلك وكالناهل فهو للعطشان والريان لغة
فاذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملا لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى البيان المجمل
ولا عموم له عندنا خلافا للشافعي فيوم للشافعي ما حكى الحاكي انهم ان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة
استغفار وقد قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي واريد بها المعنيان وهما مختلفان ولنا
انه لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا له وهو موضوع ايضا لكل واحد من الافراد
فالمفظ داير بين كل واحد من المفهومين ترجيحا لاحد الجانبين على الاخر بلا مرجح ولان الامة اجمعت على ان العموم
لقوله تعالى ثلاثة قروء بل المراد الحيض او الاطهار ولان السبب الكسري في وقوع الاشتراك وضع القبيلتين
فاستحال عمومه لان كل واضع لم يضعه الا لواحد ولان العام ما تناول افرادا اتفقت الحدود على سبيل
الشمول فاستحال ان يكون المشترك عاما لانه تناول افرادا مختلفة الحدود والمراد بالصلوة المعنى المشترك
بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام اظهارا لشرفه والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار
ومن الامة دعاء وصلوات عليه او نقول يجوز لها لا ما يقابله عليه وهذا قلنا لو اوصى بثلث
ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم بطلت الوصية لان الاسم مشترك ويحتمل ان يراد به المولى
الاعلى مجازاة على نعامه وشكر الاحسانه قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله تعالى ويحتمل
ان يراد به الاسفل زيادة للانعام ترحما قال عليه السلام من اتى بالمنة فليتمم ولم يدخل الفريقان
تحت الاسم لانه لا عموم للمشترك وبطل التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فيبقى المراد احدهما وهو مجهول
فبطلت الوصية لجهالة الموصى له اذا التمليك من المجهول باطل س لو حلف لا يكلم مواليه فلان تناول الحينه

الصحيح
٣٥

ردا على الفصلي وعلى الاسفل وايهما كلم حنث ح اليمين تناولت احدهما لما كان مجهولا فيحنث بكلام ايهما
تيقن وجوده كما لو حلف لا يكلم احد هذين وسنة لو ومى لاحد هذين بطل الوصية والاصل عدم الاشتراك
ليسا اعني به لان اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك وهذا لان الكلام
للفهم الا الاكثر مفرده لا مشترك بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولان الاشتراك يخل بالفهم وربما يوقع في الغلط
نادرا ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لهابه القائل واستنكاف السامع عن السؤال ولان الحاجة الى وضع
الالفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الابهام بالتحديد فكانت ادنح واما
المأول فانترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي ماخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته
وحرفته لانك متى تاملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين فقد اولته اليه وصار
ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الراي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته ومثاله خلاف المجمل
اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا اي مكشوفا كشفا لا شبهة فيه لانه عرف بدليل قاطع
ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء ظهر ظهورا منتشرا لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اي كشفت
عن وجهها فيكون التفسير مقلوبا من التسفير كجذب وجبذ وطمس وطسم ومنه قوله عليه السلام
من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار اي قطع القول بان المراد هذا برايه فكانه نصب نفسه صاحب
الوحي وبه سمى حطاء المعتزلة في قولهم كل مجتهد مصيب لان الثابت بالاجتهاد الاصابة بغالب الراي فمن قال
انه يدرك به الحق قطعا فهو داخل فيما تناوله الخبر والمأول دخل في قسم النظم وان تبين المراد من المشترك
بالراي لانه بعد ظهور المراد بالراي ثبت الحكم بنفس الصيغة كان كان في الاول هذا المعنى الا ان النص المحتمل
اذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم الى النص لا الى الخبر فكذا هنا بعد البيان بالراي يضاف الحكم الى
الصيغة لا الى الراي وحكمه العمل به على احتمال الغلط لانه ثابت بالراي وذا لا ينفك عن احتمال الغلط بيان
القسم الثاني اما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته وهو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف
وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم لا في نفس
الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته ومنه منصة العروس
منصة لزيادة ظهورها على ساير المجالس بنوع تكلف اتصل به فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر زيادة جلاء
فوق ما يكون للصيغة بنفسها وحكمه وجوب العمل بالوضوح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز وليس هذا النص
لفظ نعلم به ولكنه يظهر ونعلم من نفس تصرف المتكلم بان ساق الكلام له ونظيرهما قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث نفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة

بين البيع والربوا من حيث سيق لذلك لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى اخبارا عنهم
بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا
اى الحل والحرمة ضدان فانى يتماثلان وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع نص
فان اول الاية وان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى اى لا تعدلوا المقصود منه وقد دعتهم فيكم
فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم اى ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتى فى اية التحريم والواو فى مثنى
وثلاث ورباع بمعنى او وهذه الاية ظاهرة فى تجويز نكاح ما طاب من النساء لانه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص
فى بيان العدد لانه سيق لذلك فانه تعالى بدا بذكر اول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقب
بيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولان جواز النكاح
عرف قبل ورود هذه الاية بنصوص اخر وبفعل النبى عليه السلام لكن العدد لم يكن مبينا فبين بهذه
الاية س هلا قلت انه نص فيهما او بالعكس ج لان الاباحة عرفت بنصوص اخر فيكون الحمل على ذلك حملا
للكلام على الاعادة لا على الافادة س اما يجوز هنا ان لو كان نص لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا ج
المبيح ان كان سابقا فظاهر ولئن لم يكن لا يلزم التكرار بذلك انه لم يلزم تكرار س ان لم يلزم التكرار من حيث
النص يلزم التكرار من حيث الظاهر ج الاول اسلم لانه تكرار فى المقصود ثم الاول يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا
وكذا الثانى الا ان الثانى احق منه عند التعارض لان الكلام اذا سيق للمقصود كان ابين وضوحا بالنسبة
الى ما لم يسق له فكان اولى عند تعارضهما واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال
التاويل ماخوذ مما بينا وقيل المفسر المكشوف معناه الذى وضع الكلام له كشفا لا شك فيه سواء
كان الكشف من حيث النص بان لا يكون محتملا الا وجها واحدا ولكنه كان خفيا لكون اللغة غريبة فصار
مكشوفا بالبيان كالهلوع او يكون قرينة من غير الصيغة فيتبين به المراد بان كان ظاهرا ولكنه يحتمل
محملا اخر بدلالة تقوم فانقطع به احتمال التاويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان عاما ولم يبق
محتمل مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسره
بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه بقى احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال تاويل التفرق بقوله
اجمعون وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ لا على احتمال التخصيص والتاويل ومثال النص الذى
تلونا الا انه لا يحتمل النسخ لكونه اخبارا والنسخ لا يكون فيه لانه يصير بمعنى الكذب لانه مفسر واما المحكم
فالحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ماخوذ من قولهم بناء محكم اى متقن مامون الانتقاض وحكمه
وجوب العمل به من غير احتمال وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم لانه علم بالعقل انه وصف
قديم

قد علم بالعقل ان القدم ينافى العدم ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب لانها اصل يحمل المتشابهات
عليها كما لو رد اليها المتشابه اذا صرفنا الاية عن ظاهرها يوهم المكان الى ما يليق به تعالى تعالى عن التشبيه
لان قوله تعالى ليس كمثله شىء يقتضى نفى المماثلة بينه وبين شىء ما والمكان والمتمكن فيه متماثلان من حيث القدر اذ
حقيقة المكان قدر ما تمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه فكانت هذه الاية مانعة للمكان ومن حكمه لا يحتمل تاويلا
ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى اى التفاوت الذى بيناه من هذه الاسامى انما يظهر
اثره عند التعارض ليترجح الاقوى على الادنى ويصير الادنى متروكا بالاعلى فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل اما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما
صح بغيره فمثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال صاحباه رحمهما الله الاية الاولى نص فى ان مدة الرضاع تقدر
بحولين والثانية ظاهرة بانها تقدر بثلثين شهرا لانها سيقت لبيان منة الوالدة على الولد بتحمل اول الجهد ووصينا
الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها فترجحت الاولى على الثانية وقال النفر
المقدر بحولين محمول على استحقاق الاجرة لان المطلقة اذا طلبت اجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على
الاعطاء ولو وقع ذلك فى الحولين يجبر على الاعطاء ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فالاول يحتمل التاويل لانه
يقال اتيتك لصلوة الظهر اى لوقتها فحملنا النص على المفسر ومثاله فى مسائل اصحابنا ما ذكر محمد رحمه الله
فى اقرار الجامع رجل قال لاخر لى عليك الف درهم فقال الاخر الحق او الصدق او اليقين كان اقرارا ولو قال
البر او الصلاح لم يكن اقرارا ولو قال البر الحق او البر الصدق او البر اليقين كان اقرارا ولو قال الصلاح
الحق او الصلاح الصدق او الصلاح اليقين كان ردا لكلامه ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق واليقين
من صفات الخبر يقال خبر حق او صدق او يقين وهى نصوص ظاهرة لما وضع له ومن دلالة الوجود للمخبر عنه فاذا ذكر
فى موضع الجواب كان جوابا وتصديقا فكانه قال ادعيت الحق ادعيت الصدق الى اخره وقد يحتمل الابتداء مجازا
اى قل الحق لا الكذب والبر اسم موضوع لكل نوع من الاحسان سواء كان قولا او فعلا ولا يختص بالجواب فصار
كالمجمل فلم يصلح جوابا بنفسه فاذا قارنه ما هو ظاهر فى الجواب وهو الحق او اليقين او الصدق حمل المجمل على الظاهر
فيكون اقرارا واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل فى الاقوال الا منفردا ولا تبعا لغيره فتعين الحكم
فى انه لا يصلح جوابا فاذا ضم اليه النص حمل النص المحتمل على الحكم الذى لا يحتمل ولم يكن تصديقا بل جعل ردا
لكلامه بابتداء امر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطل وما قلنا فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة

لا نكاح لان التزوج نقص في النكاح فكان محتملا ان يراد به المتعة مجازا وقوله الخشي فيستبين في المتحقق ا
لبس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وعملنا بالتزوج على ما بينا
وهذه الاربعة اضداد تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم
المتشابه اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب تقابله الخفي لان الى استتر في مضيقه ا
بعارض حيا صنعه من غير تبديل في نفسه واختلاط بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب س الخفي لما كان خفيا
الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب ان يخفى ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة ح لما كان ظهور
الظاهر بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لانه الخفاء
من الظهور وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاء لمزيه او نقصان فيظهر المراد كآية السرقة في حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات لانا وضعت دليلا على المسميات فالاصل ان
كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الامر ان اختصاصهما باسم آخر لنقصان في معنى السرقة او لزيادة فيهما فتاملنا
فوجدنا الاختصاص في الطرار للزيادة فقلنا انه داخل تحت آية السرقة وفي النباش للنقصان فقلنا انه غير داخل
فيها وهذا لان الخلل في النباش يمكن في نفس السرقة والمملوكية والمالية والحرز والمقصود اما في غير الاول
فقد حققناه في الكافي واما فيه فلان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه
لكنه انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والنباش يسارق عين من يعلم بهجم عليه وهو الذي غير حافظ ولا قاصد
وكذلك اسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لان السرقة قطعة من الحرير واسم النباش ينبئ عن خسته وهو اهانة
لان النبش بحث التراب والتعدي فيتمثل لا يقصدها فيما يدل على خسته بالنسبة واما الطرار فانما اختص به لفضل
في جنايته وحذق في فعله لان الطرار اسم لقطع عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وهذه مسارقة في غاية الكمال ونحوه
الحد ويدخل في نهاية القبحة والمراد لانه ابتداء حكم النص بالطريق الاولى واما المشكل فهو الداخل في اشكاله
وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي فلا ينال بمجرد الطلب بل
بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا لغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وهو كرجل اغترب عن وطنه
فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد
ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد ليعمل به وهو مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فهو مشكل
في حق داخل الفم والانف للخفاء في الاشكال لان ظاهرهما للبشرة بعض عضو وباطنهما لاهما شبيه بهما حقيقة وحكما نظرا
الحالتي انفتاح الفم وانضمامه وادخال الماء فيه وابتلاع البزاق فالحقنا بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء
لان الواجب ثمة غسل الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيما تطهير البدن وهو اسم الظاهر والباطن الا ان ما يتعذر

ايصال

انقيض الماء انه مخصوص بالعذر كما اذا كان به جراحة ولا تعذر فيهما فيهما لان عادة وعبادة وقوله
تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فكلمة انى مشكل لاستعمالها بمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا
وهذا يوجب الاطلاق في جميع المواضع وبمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون لي غلام وهذا يقتضي الاطلاق
والتخيير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا فزال
الاشكال بالتامل في السياق حيث سماه حرثا كما قال نساؤكم حرث لكم اي مواضع حرث لكم فشبههن بالمحارث
تشبيها لما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور اي الغرض الاصلي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة
فالتوسع من الملتقى الذي يعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث فلا يتجاوزه شئتم وروي ان اليهود كانوا يقولون
من جامع امرأته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت وقوله قوارير من فضة فهي
مشكل لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن لما تاملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين
ذميمة وهي انها لا تحكي ما في بطنها وحميدة وهي البياض والزجاج على عكسها فعلمنا ان تلك الاواني
تشتمل على صفاء الزجاج ورقته وبياض الفضة وحسنها لاعلى الصفتين الذميمتين منهما وهذه استعارة
بديعة واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع
الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك التفسير ثم التامل في التفسير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستقصي
موضعه اولا ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتامل في امثاله ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف
فيه الى ان يتبين ببيان المجمل كالصلوة والزكاة فانهما مجملان لانهما في اصل الوضع للدعاء والنماء وقد زيد في الشرع
اوصاف فيستفسر اولا ثم يطلب المراد ثم يتامل ليظهر الوصف المكمل من المقوم وهذا لان تفسير الصلوة عرف
بفعل النبي عليه السلام وهو عليه السلام صلى وراعى الفرايض والواجبات والسنن فلا بد من التامل ليتميز
البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيما قدمنا وحديثا حتى جعل البعض البعض فرضا في هذه والبعض
ذلك البعض واجبا الى غير ذلك من الاختلافات وكذا البيان في الزكوة وذلك بقوله عليه السلام فيطلب المعنى
الذي لاجله وجبت الزكوة اهو ملك النصاب مطلقا ام نصاب فارغ من الدين غير محدود وكذا وكذا وهل
يشترط وصف الاسامة في زكوة السوائم ام لا وغير ذلك مما يعسر تعداده وكذلك آية الربوا مجمل لاشتباه المراد
والا يدرك بمعناه اللغوي بحال فهو في اللغة الفضل ولكن الله تعالى ما اراده فان الربح حلال اذا ابيع شيء
للاسترباح والاستفضال ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم انه لم يعرف
بالتامل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع ثم بالطلب في التفسير ثم بالتامل فيه والتفسير جاء في
الاشياء الستة وهذا الحديث لم يأت على افادة التمام عارية فيستنبط من حيث التبعا المعنى الذي لاجله

حرم الربا ثم تامل فيه انه هل صلح لربط الحكم به ليعدى الحكم في المنصوص الى غيره
وقد اختلف العلما في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وتتم بابحثه في تتمة الكتاب وامّا المتشابه
فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه وحكمه اعتقاد الحقية قبل
الاصابة فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لان المراد حصل مبهما على وجه لا طريق لدركه
اصلا حتى سقط طلبه بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل وطريق الدرك في
المشكل قايم فاندرك بالتامل بعد الطلب والخفي يدرك بنفس الطلب واصل ذلك قوله تعالى هو الذي انزل
عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله الا الله فعند الجمهور الوقف
على قوله الا الله لازم بدليل قراءة عبد الله ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم الاية وقراءة
ابي ويقول الراسخون في العلم ولانه على تقدير عدم الوقف يقع لهن حالا من الراسخين فحسب والحال تقتضي ان
يكون من المعطوف والمعطوف عليه ولانه لما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ اي ميل عن الحق الى الباطل
فصفتهم كذا كان من حق الكلام ان يقول واما الذين لا زيغ في قلوبهم فصفتهم ليكمل التقسيم لكنه ذكر
بعبارة فصيحة يودي ذلك المعنى لان الذين رسخوا في العلم اي ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم بمخالفة
عن الزيغ لا محالة وقال بعض العلما لو لم يوقف عليه لان فائدة انزال المتشابه فائدة عظيمة اذ فيه جعل بعضها جليا
ظاهرا وبعضها خفيا غامضا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي بطريق الاستنباط واتعاب القريحة
واعمال الفكر اظهارا لمرتبة المجدين والمجتهدين ولولا ذلك لاستوى الاقدام ولم يتبين الخاص من العام اما
اذا وقف عليه فلا نظهر الفايدة في انزاله اصلا اذ انزال القرآن للعمل به ولا عمل الا بالعلم ولا علم حينئذ
قلنا فايدته معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان الحكم لله تعالى
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم بالوقف في ذلك اذ الله اراد محنة وابتلاء وله ان يمتحن عباده بما شاء
فكان محنة الخوض بالامعان في الطلب اضرب جمل فيه وحظوا بالوقف عن الطلب لكونه ملكا بالعلم فانزل المتشابه
تحقيقا للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه اتم من الوجه الاول لانه يخالج الحكم عن ذهنه والبليد لا
فالحكم اشد ولان الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقية ما اراد الله تعالى
بدون الوقوف عليه عبودية والامعان في الطلب من البليد ايتمار بالامر وهو عبادة والعبودية اقوى لانها الرضا
بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي الرب ولكن العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا ولما كان الابتلاء
فيه اتم كان نفعه اعم وجل ولاه اعظم لان الاجر على قدر التعب بالحديث ولما كان انقطاع رجاء البيان في المتشابه
للابتلاء كان مقتضيا بدار الابتلاء فينكشف في العقبى وقيل كالمقطعات في اوايل السور فقال الصديق رضي الله عنه

لله تعالى في كل كتاب سر وسره في القرآن اوايل الحروف وروي عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال بعض
اهل السنة والجماعة ان رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة حق بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة لان النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لن يكون الا نظر العين ولانه موجود موصوف
بصفات الكمال وكونه مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال اذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد اما لعجز
ونقصان لانه انما يستر عن اعين الناس من به عجز من نقص قبح او آفة فيستترها لئلا يستقبح ويخجل
ورتبنا عن العجز لانه الموصوف بالقدرة الازلية الابدية وعن النقصان فله الكمال لانه الجميل والمؤمن
في كرامة من كل اهل لا استحقاق له غيره من الكرامات من الايجاد اليه والكلام معه فكان اهلا لان يكرمه
بالرؤية ولكن اثبات الجهة ممتنع لانه موجب لكونه محدودا متناهيا فالا يكون في جهة والرؤية تستدعي
الجهة في الشاهد فامن مرئي في الشاهد الا وهو في جهة فكان العقل بالرؤية نظرا الى اصله
واجب وبالنظر الى استدعا الجهة ممتنعا فكان متشابها من حيث الوصف فعمل بالاصل مع التوقف
في الوصف والتسليم الى الله تعالى دخلا في زمرة الراسخين وقال اهل التحقيق من اهل السنة والجماعة
كون المرئي في جهة في الشاهد ليس من شرايط الرؤية بل نعتقد ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه والشرايط
لا تتبدل بالشاهد والغايب وقد تتبدل فعلم انها من الاوصاف الاتفاقية دون الشرايط اللازمة للرؤية فلا
شرط تعد بها هنا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان المرئي في جهة يرى فيها وان كان لا فيها
يرى لا فيها كالعلم فان كل شيء يعلم كما هو فان كان في جهة يعلم وان كان لا فيها يعلم لا فيها والله تعالى
ليس في جهة فيرى كذلك فلا تشابه في اصل الرؤية ولا في وصفها ولكن كاليد والوجه حق عندنا معلوم
باصله لانه من صفات الكمال ممتنع بوصفه لانه يفهم منه في الشاهد الجارحة والحسية ومعاني المحكم
فكان متشابها بوصفه فيقال بالاصل ويتوقف في الوصف ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف
لانه عكس المعقول ونقض الوصف والمعتزلة بانكارهم الاصول لعجزهم عن درك الاوصاف صاروا معطلة
حيث تركوا النصوص وانكروا الصفات واهل السنة اثبتوا الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه
وهو الوصف كما هو دين الراسخين وما ذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان المتشابه ما اشتبه معناه
على السامع من حيث خالف موجب النص موجب العقل قطعا فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث يحتمل
زواله بالبيان لان موجبات العقول قطعا لا تحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله عليه السلام
مشكل لان الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل لانه من تناقض حجج الله تعالى اذ العقل من حجة الله
وما ورد من الدليل السمعي على خلاف موجب العقل طاسر القوة تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق

[illegible]

ابى بصم الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك فعند من نقف على قوله الا الله يعتقد ان ما
اراد الله به فهو حق ولا يشتغل بكيفيته مع الاعتقاد بان ظاهره غير مراد وعند من لا يقف يحمل
على خلاف الظاهر ويأول على وجه لا يناقض الدليل العقلي والمهيه الحكمة مع الاعتقاد بان الظاهر
غير مراد ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا يجب القول به قطعا وان احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة
لا نقطع على واحد منها عينا بل يعتقد على الابهام ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر ومن قال المتشابه
ما اشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهرا بين الدليلين السمعيين المتماثلين يرد عليه المقطعات
في اوايل السور فانها من المتشابهات وان دخلت عن التعارض ، بيان القسم الثالث اما الحقيقة
فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فعيلة من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لانها ثابتة كاينة لا محالة والحق هو
الثابت لانه ذكر في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم بمعنى فاعلة فهي ثابتة في الوضع الاصلي لا نزول بحال لانه
يمتنع ان يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد او من حققت الشيء اذا كنت على يقين منه بمعنى مفعول اي
محقوق بالدلالة الوضعية متيقن فيها اذ لا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل في موضعه الاصلي بخلاف
المجاز فانه ادعاء معنى الاصل في الفرع بامارة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمراد مطلق
الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما امرا او نهيا
واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما مفعل من جاز يجوز اذا تعدى بمعنى فاعل
كالمولى بمعنى الوالي اي متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز يقال حب فلان حقيقة اي ثابت في محله
الموضوع له وهو القلب وحب فلان مجاز اي متعد عن محله الموضوع وهو القلب الى غير محله وهو اللسان وطريق معرفة
الحقيقة التوقيف والسماع لان الاصل فيه الوضع وذا لا يصير معلوما الا بالسماع مثل النصوص في احكام الشرع
لا بد فيها من السماع من الشارع وطريق معرفة المجاز التامل في مواضع الحقايق لاستخراج المجوز للاستعارة
وهو الاتصال ولا احتياج فيه الى السماع لان العرب انما استعارت اللفظ لغير ما وضع له للاتصال بينهما فصحت الاستعارة به
من كل متكلم يقف عليه كالقياس لا يتبع فيه السماع ويصح من كل قايس لان القياس انما صار حجة لان النص كان
معلولا بوصف ملايم مؤثر فاذا وقف مجتهد على ذلك المعنى واصاب طريقه كان ذلك مشروعا وان لم يسبق به الاربعة
الشعراء الخطباء والكتبة يستحقون المدح بابداع الاستعارات والمجازات غير ان المنظور اليه في القياس
المعنى الشرعي لانه تعديه الحكم الشرعي وهنا المعنى اللغوي لانه تعديه اللفظ وكما يكون ثم الاصل
والفرع والوصف الصالح المعدل لا لاكل لما في اعتباره رفع الاتئل والقياس والحكم القايس يكون هنا
المستعار منه والمستعار له والمعنى اللازم المشهور للكل معنى والانتقال او المستعار والمتكلم

العلاقة اتصال ما للمعنى له
المستعمل فيه بالمعنى الموضوع
من شرح اصول ابن الخلص

وحكمه

وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في
العموم وتمام حكمه غير ان الحقيقة اولى منه عند التعارض لان الاصل احق من الطارى وقال بعض اصحاب
الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لانه يصار اليه عند عدم امكان المصير الى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى
قالوا ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان المراد بالصاع ما يحويه اجماعا وهو مجاز لانه
اطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له فاذا ثبت المطعوم به مرادا اجماعا لم يبق غيره مرادا وهو الجص والنورة
لئلا يعم المجاز ويلزم منه ان لا يكون القدر والجنس علة ضرورة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل
والكثير منه الا حالة المساواة وهو حقيقة فترجح على الثاني وبيان المعارضة ان الاول يقتضي حرمة القليل
وعلية الطعم لان الحكم ترتب على اسم مشتق فكان ماخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني ح
والثاني يقتضي اباحة القليل اذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عندهم وعلية القدر والجنس
فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زايدة
على ذلك بان كانت نكرة في موضع النفي او محلاة بلام الجنس او غيرها لكن فاذا وجد هذا الدليل في المجاز
والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة ومثال الثوب الملبوس عاريه فانه يحمل على
الملبوس ملكا وهو فيما الحق والبرد الا انهما تناوبان لزوما وداما من حيث انه لا يحتمل النفي عن موضعها
والمجاز يحتمله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى وان منع جوازه ابن داود الاصبهاني
فانه يحتج بان كلامه حق فكان حقيقة قال الله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وهذا مجاز
لصحة نفي الارادة عن الجماد وعن كل ما ليس له اختيار وقال قالتا اتينا طايعين وقال فابين ان
يحملنها واشفقن منها وهو من اللغات والله تعالى متعال عن ان يلحقه عجز او ضرورة لان ذا من
امارات الحدث وهو اية النقصان وهو موجود بصفات الكمال منزه عن النقايص والزوال وفي كلام الشعراء
والخطباء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة وان لم يكن غالبا في الصحيح وكلامه تعالى حق بمعنى انه صدق
والنزاع في غيره والاقتصار وان كان ضروريا عندنا وهو موجود في كتاب الله تعالى الا انه يتعلق الاستدلال
وهنا بالمتكلم وهنا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر عاما فيما يحله لانه محلى باللام الجنسي اذ لا معهود
ينصرف اليه فانصرف الى الجنس اي ما اريد به كما لو اريد به حقيقته والحقيقة لا يسقط عن المسمى بخلاف المجاز
اي لفظ الاسد لا يسقط عن تسمية الهيكل المخصوص ابدا ولا يصح نفيه بخلاف المجاز فانه يحتمله وهذا امارة الفرق
بينهما فاسم الاب عن الجد لا يسقط بحال ويصح الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار فصلا

كالملك والعادية لن وما ولانه وما الا ان تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ يصير حالك المجاز بمنزلة الاستثناء
ومثاله لان المستثنى غير مراد بالكلام فصار المجاز من حيث انه خارج عن الارادة كانه استثناء من الكلام
حتى لا يحنث لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل من ساعته وان وجد السكنى حقيقة لان ذلك القدر من
السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا ان الحالف انما منع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه
لانه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت للمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجا باليمين
في الحالف فكانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال وكذا لو حلف بعد الخروج ان لا ينتقل ثم مات
المجروح او حلف ان لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث ويجعل
ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده وكذا لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق مهجور فانصرف حلفه الى المجاز
وهو ما يتخذ منه وصار ذلك دلالة الاستثناء وكذا لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة لم يحنث لان الحقيقة
مهجورة فتعين المجاز ومتى امكن العمل بها سقط المجاز لانه خلف والحقيقة اصل ولا وجود للخلف مع تحقق الاصل
ومثاله لانه يفتقر اليها اذ المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي لمناسبة بينهما ومثاله نصه بانه وضع في الاصل
لمعنى آخر ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان يكون موضوعا لشيء آخر بينهما مناسبة فلكون العقد
ينعقد دون العزم بيانه ان الكفارة وجبت في المعقودة بالنص ثم قال الشافعي يمين الغموس معقودة لانها مقصودة
يقال عقدت على قلبي اي قصدت قال عقدت على قلبي بان اتكل الهوى وكان معنى قوله تعالى عقدتم الايمان عزمتم
وقصدتم وقلنا العقد ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم ومثاله انما يتحقق في المنعقدة لانه ربط الجزاء
بالشرط او المقسم به بالمقسم عليه لايجاب الصدق وتحقيقه فيها البر ولان العقد لا يكون الا انعقاد يقول عقدت
فانعقد كقولك كسرته فانكسر وهو يتحقق في المنعقدة لانها تنعقد لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس
لانها لا تنعقد لما شرع له اليمين ولان الله تعالى جعل الايمان مفعولة العقد وانما يكون مفعوله العقد اذا
انعقدت كما تقول عقدت البيع والانعقاد يكون باللفظ دون القصد وانما القصد سببه ولان ضد العقد
الحل تقول العرب يا عاقد اذكر حلا وانما يتصور الانعقاد فيما يتصور الحل والمنعقدة تحل بالحنث فعلم
وضد العقد الذي هو القصد السهو لا الحل فلما لم يعلم القصد بانه الذي هو حل دل انه حين وجد لم
عقدا حقيقيا بل كان مجازا وكان غير حقيقة والنكاح للوطء دون العقد لانه وضع في الاصل للضم قال
المحتج ضم حصاها خف يعملات غيث والضم يتحقق في الوطء لما يحصل من معنى الاتحاد بينهما عند ذلك الفعل
وهنا يتحاجا فاما العقد فانما يسمى نكاحا لانه سبب للضم فكان للوطء حقيقة وللعقد مجازا فيحمل على الوطء لا
اذا تعذر ربحا عليه حتى ينصرف الى الوطء دون العقد حتى لو قال للاجنبية ان نكحتك فلا ينصرف الى العقد دون الوطء

وهنا

وهنا قلنا في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ان المراد به الوطء وهو مطلق فلا يتقيد بالحلال والشافعي
يحمله على العقد والحجة عليه ما بينا والقرء للحيض دون الاطهار لان القرء للحيض حقيقة وللطهر
مجاز لانه ماخوذ من القرء الذي هو الجمع كقوله هجان اللون لم تقرأ جنينا اي لم يجمع الى رحمها
وهو في الحيض لان الحيض اسم لدم يجتمع في نفسه فنفس الدم لا يكون حيضا حتى يدوم مدة فاما الطهر
فليس بشيء مجتمع ولكن حال لاجتماع دم الحيض لانها يجتمع وقت الطهر ثم يدر فوصف به مجازا للمجاورة
او من القرء الذي هو الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال في الحيض لان
الدم ينتقل من الرحم الى الخارج هذا تناقض لما تقدم قبل هذا انه مشترك فكان حقيقة
فيهما وهو الحيض في قول الجمهور وعند ابي عبيد ويوسف وابن السكيت انه يصلح للحيض والطهر لا ينتظمهما
جمعا فاورد في الموضعين على اعتبار القولين وهنا قالوا فيمن قال لعبده وهو معروف النسب من غيره
ويولد لمثله مثله هذا ابني انه يعتق عليه الحقيقة لا مكان اذ النسب قد يثبت من غيره ويشتهر من غيره فيكون
المقر مصدقا في حق نفسه وقال ابو يوسف ومحمد في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولد له وقال ابو حنيفة في
رجل له امة فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق
من كل ثلثه كانه قال احد هؤلاء حر وهو يعتبر ما يصيب الاوسط والاخير من قبل امهما لان الاصابة من قبل
الام عمل المجاز بالنظر الى الاصابة من قبل الايجاب اخر وكل واحد منهما يثبت الحكم بواسطة الغير فلم يجتمع
ابو حنيفة عند قيام الحقيقة وقالا يعتق كل الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاول لان الاول لاحظ
له الا من الايجاب المولى ويحتمل ان يصيب الاخوان من قبل امه فيعتق كل الاصغر لانه ليس له حالة الحرمان
ونصف الاوسط لانه يعتق في حالين ان عناه او الاكبر ويرق في حال واحوال الاصابة حالة واحدة وثلث
الاول لانه يعتق في حال ويرق في حالين واحوال الحرمان احوال وقال في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن
وللابن ابنان وللاب بطنين وكلهم يولد لمثله فقال في صحته احد هؤلاء ولدي ومات قبل البيان فعند الحنفية
يعتق من كل واحد ربعه كما لو قال احد هؤلاء حر وعندهما يعتق من الاول ربعه لانه يعتق في حال ويرق
في ثلاثة احوال ومن الثاني ثلثه لانه يعتق في حالين وهو ما اذا عناه او اباه ويرق في حالين وهو ما اذا
عنى الاصغرين واحوال الاصابة حالة ومن كل واحد من الاصغرين ثلاثة ارباعه لان احدهما حر بكل حال
والاخر يعتق في ثلاثة احوال ويرق في حال وهو ما اذا عنى احاه واحوال الاصابة حالة فيعتق نصفه
فحصل للاصغرين عتق رقبة ونصف فيصيب كل واحد منهما ثلاثة ارباعه ولو كان لا من العبد ابن يعتق من
الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب وان كان حرا من كل واحد ثلثه وعتق الاولاد باعتبار

ان الاب ملك ولده لا باعتبار التأبيد لان حرية الاب لا يتنافى حرية الولد فكيف يتحقق الجمع لغة
مرادين بلفظ واحد لاستحالة ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضعه مستعارا في غير موضعه
في حالة واحدة بل اذا اريد احدهما انتفى الآخر كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
والراهن اذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فانما يلبسه بجهة الملك لان المطلق للانتفاع وانما
المرتهن وقد زال بالاذن في الانتفاع اذ الاعارة لم تصح لانها تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة.
والتمليك من غير المالك محال على ان المستحيل هو الانتفاع بجهة الملك والعارية معا ولم يوجد هنا لان الراهن
انما ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك حتى ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق
واحد يستحق النصف اي اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالي موالي كان نصف الثلث
لمولاه لان المثنى حكم الجمع في الارث والوصية والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لموالي
مولاه لان الحقيقة وهي المعتوق حيث صار منعما عليه بالاحياء حكما بالاعتاق فمولاه الذي هو الرق الذي هو اثر
الكفر وهو موت حكما بالنص اريد بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالي الموالي لانه مجاز
اذ الاسفل في الحقيقة مضاف الى الذي اعتقه دون الذي اعتق من اعتقه لانه لم يعتق الا على باب حقيقة
وانما جعل عند التسبيب بان اعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثاني فسمي مولى له مجاز الوجود
الاتصال من حيث السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي الموالي لتعين
المجاز الا ان اسم المثنى كان لا يعم حتى لو اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقو معتقين يبطل الوصية ولا تغاير
هنا باعتبار اصل الوضع لكنهما لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان ومتغايران باعتبار اصل
الوضع فاولى ان لا يجتمعا ولا يلحق غير الخمر بالخمر في الحد حتى يحد في الخمر بشرب قطرة ولا يحد في سائر المسكرات
ما لم يسكر لان الحقيقة وهي التي من ماء العنب اذا غلا واشتد اريدت بالنص لو ادرد في وجوب الحد بشربها
فبطل غيرها وهو سائر المسكرات لكونه مجازا فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل ولا يراد بنو ابنيه
بالوصية لابنائه وله بنون وبنو بنين لان الحقيقة مراده فتنتفي المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم
النساء لان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب وبطلت ارادة الحقيقة ونقل الغزالي عن
الشافعي رحمه الله انه قال احمل اية اللمس على المس والوطئ جميعا وهو خلاف السلف لان عليا رضي الله عنه وابن عباس والحسن
ومجاهد حملوها على الجماع وعمر وابن مسعود رضي الله عنهما في جماعة على المس باليد وعينهما ما دون الجماع وفي الاستيمان على
الابناء والموالي يدخل الفروع لان ظاهر الاسم صار شبهة هذا جواب اشكال بيانه ان الكافر اذا استامن على بنيه يدخل بنو
بنيه في رواية ولو استامن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه استحسانا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز

فاجاب

فاجاب بان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها
مرادة اذ الحقيقة حقيق بان تراد فبقي مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة لان الشبهة ما تشبه الثابت
لا الثابت وهذا لما كان متناول اللفظ كان مشابها للثابت ولكنه ليس بثابت لكونه غير مراد والدماء
تحقن بالشبهات لما فيه حقن الدم والاصل في الدماء ان تكون محقونة وهذا يثبت بمجرد الاشارة اذا
دعا الكافر بها الى نفسه وهي صورة المسالمة لا حقيقتها ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها
لا تثبت بها بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات اي لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة من التناول ظاهرا
في اثبات الامان للاجداد والجدات اذا استامن على الاباء والامهات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع
دون الاصول اي اذا صارت الحقيقة مراده فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية
ضرورة فيليق بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد والجدات لان فيه جعل
الاصل تبعا والتبع اصلا وهو عكس المعقول ونقض الاصول وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا
ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى هذا
جواب اشكال ايضا بيانه انه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث اذا دخل دارا يسكنها باجارة او
اعارة كما لو دخل دارا مملوكة له ويحنث اذا دخلها حافيا ومتنعلا وفيه جمع بينهما لان دار فلان حقيقته
الملك والتي يسكنها باجارة او اعارة مجاز لصحة النفي وقبول الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما
اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان متنعلا فاجاب بان الحنث باعتبار عموم المجاز اي صار اللفظ مجازا عن شيء ذلك
الشيء عام لا باعتبار الجمع بينهما وهذا لان المقصود معتبر في الايمان ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى وهي
تعم السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية فاذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك فانما يحنث لعموم المجاز وهو نسبة السكنى
لا الملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان اضيف
اليه باعتبار الملك ومن وضع القدم الدخول لانه سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب وهذا لانه لو وضع القدم
ولم يدخل لم يحنث فهي باعتبار الدخول الذي هو المقصود وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر
يوم يقدم فلان لان المراد باليوم الوقت وهو عام هذا جواب سؤال ايضا بيانه انه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان
فقدم ليلا او نهارا يعتق عبده واليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز فاجاب بان اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله
تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وللوقت المطلق كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان من فر
من الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الى ما قرن به فاذا كان مما يمتد
اي يقبل التاقيت ويختص ببعض الازمنة كاللبس والصوم والركوب فالنهار اولى به للتناسب ولان الفعل المحتمل فا

ممتدا لجعل معيارا له وان كان مما لا يمتد اي لا يقبل التاقيت كالدخول والخروج والقدوم
يراد به مطلق الوقت لان غير الممتد يفتقر الى نفس الظرف لا الى الظرف الذي هو ممتد فالوقت يعم الليل
والنهار فلعموم الوقت يعتق في الوجهين لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم
فلان فانه لا يتناول النهار لانها اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره كالنهار اسم للبياض الخالص
لا يحتمل غيره ولا يقال ان ابا يوسف ومحمدا قالا فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة انه يحنث اذا اكل من عينها
وهو حقيقة فيحنث اذا اكل من خبزها وهو مجاز لان الحنث باعتبار عموم المجاز فان الحنطة في العادة
اسم لما في باطنها اذا قرنت بالاكل يقال اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة والمراد ما فيها وفي كلمتها او
ما يتخذ منها اكل ما فيها والشرب مما يجاورها من الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات وهذه النسبة
لا تنقطع بالاغتراف والاحراز في الاواني حتى لو شرب من نهر اخذ من الفرات لم يحنث لان النسبة
قد انقطعت عن الفرات لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي
صوم رجب ونوى به اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه فهو كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه
هذا جواب سؤال ايضا بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز حتى
يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة فاذا اريد بها النذر واليمين كان
جمعا بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه نذر بصيغته لان علي للايجاب وهو معنى النذر وهذه الصيغة
موجبة هي الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم
المباح وتحريم المباح يمين اذا نوى اليمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهي الكفارة المقدرة وايجاب المباح
يتضمن تحريم المباح لان قبل الايجاب يباح مباشرته وتركه وبالايجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصح
ان يرادا بالنية واذا صارا مرادين فلو لم يصم رجبا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة
باعتبار اليمين وهذا كما جعلت شراء القريب اعتاقا باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لانه لا
يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا مزيلا للملك وهذا لان الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فاضيف العتق
الى الشراء بهذه الواسطة س سوى ان شرط اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما ثبت العتق ثم بدون النية
ع ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبرا فثبت المعلول نواه او لم ينوه وهذه الصيغة تصلح
يمينا فلا تتعين ما لم يوجد النية وما ذكر فخر الاسلام يمين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب
لا الايجاب يحتمل انه سمى الوجوب ايجابا لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا

مجازا
٤٢

مجازا لان الحلال اسم للمنقضي على المقتضي وحرمة الجدات وبنات الابن بالاجماع لا بقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا بينهما على ان بعض العراقيين من اصحابنا يجوزون الجمع بينهما
في محلين مختلفين وانما لم يجز ان يجتمعا بلفظ واحد في محل واحد ولان الام هي الاصل لغة والبنت
الفرع المتفرع عنه وهذا يجمع الكل وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين صورة او معنى
كما في الشجاع اسدا والمطر سماء اعلم انهم اختلفوا ان المجاز موضوع ام لا بعدما اتفقوا ان الحقيقة
موضوعة على معنى ان الواضع وضع ان اسم هذا كذا واسم هذا كذا قال بعضهم المجاز موضوع لانه من باب اللغة
لانه احد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع تبعي
وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضعوا عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الآخر مجازا
دون الالفاظ لان اللفظ لو كان موضوعا لكان حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنى لان كل موجود
يتصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل تسمية الشجاع اسدا والبليد
حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور حتى لا يسمى الابخر اسدا وان كان
البخر لازما للاسد واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون ما زلنا نطا السماء حتى اتيناكم
اي المطر لاتصال بينهما صورة اذ كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل والسحاب عندهم سماء فسمي باسمه
مجازا وقال تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض وسمي الحدث به مجازا لمجاورته لانه يكون في المطمئن
من الارض عادة تسترا عن اعين الناس وقال اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لانه انما يعصر العنب لكنه مشتمل
على الخمر والمراد القشر فقد وجد الاتصال بينهما ذاتا وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل
نظير الصورة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اعلم ان الاستعارة مما يعد في الشرعيات
ايضا لان الاستعارة للقرب والاتصال فيتاتى في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال والاحكام الشرعية
قائمة بمعانيها التي شرعت لاجلها ومتعلقة باسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى
القرب والاتصال فيها ولان حكم الشرع نوعان ما لا يدرك معناه بالعقل وما يدرك به فهذا القسم متى تعلق
بلفظ شرع سببا او علة له مثل ذكر اللفظ لغة على معنى للثابت شرعا الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا
ولذلك وضع له والعقل يقتضي ذلك لاختلاف السبب مع الفارق بالحكم كيلا يفضي الى التنازع والتقابل والكلام
في هذا القسم لا في القسم الاول وذكر بطريقين ايضا بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية
اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول لان المشروع ليس بمحسوس حتى يحس فيقال انها متصلة لان صورة فيطلق

اسم احدهما على الآخر فاقسنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع [illegible] الاتصال
صورة في المحسوس وهذا لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى كما
لا مشابهة بين السما والمطر والحدث والمكان المطين في المعنى اذ معنى السبب الافضا وكونه طريقا
الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب مثبت
لكنهما متجاوران صورة كالغائط ونحوه والاتصال معنى وهو الاتصال في معنى المشروع الذي لاجله شرع
فيتامل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر يجوز ان يستعار احدهما للاخر كما
نظرنا في الصلح والهبة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بعوض فجوزنا استعارة احدهما للاخر كما بينته
في الكافي وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة
في معنى المشروع اذ كل واحد منهما عقد توثق وكذا يذكر لفظ التمليك مكان البيع فينعقد بيعا استعارة
وكذلك معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فيجوز الاستعارة
كما قال محمد رحمه الله في كتاب المضاربة وقال للمضارب احل دين فلان اي وكل والخلاف بين الفقهاء ان الاتصال
بين اللفظين من قبيل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانهم اتفقوا على جواز استعارة لفظ العتاق للطلاق
والشافعي جوز العكس ايضا وقد نطق النص به وهو قوله تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي
ان اراد النبي ان يستنكحها فنكاح النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق لان الهبة
لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما بينهما وكان في نكاحه حكم القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف
الملك على القبض فدل انها قامت مقام النكاح مجازا ولا اختصاص له عليه السلام بالاستعارة لان مجاز الاستعارة
للاتصال وذا لا يختص بحد دون حد بل الانام سواء في وجوه الكلام فدل ان هذا فصل الخلاف في غيره
ان الشافعي يقول نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ وانما ينعقد بالنكاح والتزويج لانه عقد شرع لمقاصد لا تحصى
من مصالح الدين والدنيا منها التوارث والتوالد والاحصان والتحصين وهذا شرع بلفظ النكاح او التزويج
لانه ينبئ عن الاتحاد اذ النكاح للضم والتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج
الخف ونحوه والنكاح مبني على ذلك ولهذا شرط فيه الكفاءة نسبا ومالا ودينا وليس في شيء من اللفظين
معنى التمليك بل ينبئ اشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عن لفظ النكاح او التزويج الى لفظ التمليك قاصر عن اللفظ
الموضوع له فيما ينبئ عنه وهو الاتحاد والانضمام وهذا معنى قولهم انه عقد خاص شرع بلفظ خاص ونظيره
الشهادة فانها شرعت بلفظ وهو لفظ الشهادة لم يجز ان يقوم غيره مقامه حتى اذا قال الشاهد
احلف بالله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا من المال لا يحل القضاء به لان لفظ الشهادة موجب

اي موجب

اي يقتضي [illegible] على النفس امضى الحكم واليمين موجبه بعينها وهو صيانة اسم الله تعالى عن هتك
[illegible] فاصرفه عن الشهادة من هذا الوجه فلم يصح الاستعارة وكذا عقد النكاح وضعه لم ينعقد الا بلفظ
النكاح وضعه عندكم لان غيره لا يؤدي معناه ولهذا لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعنى في المقصود لفظ غيرها الرسول
عليه السلام عن لفظه لانه افصح العرب والعجم قلنا النكاح موجب ملك المتعة ولفظ الهبة او البيع وضع
لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة اذ ملك المتعة تثبت تبعا فيهما فتحقق الاتصال بين السببين لان
لفظ الهبة اما البيع ولفظ النكاح والحكمين اي ملك الرقبة وملك المتعة فيصح الاستعارة وينعقد النكاح
بالنية لانه تعذر العمل بالحقيقة لكون المحل غير قابل لهما فصار مجازا عن ملك المتعة وما ذكروا من مقاصد
النكاح فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك الحل عليها لانه امر معقول
معلوم ولهذا يجب المهر بالعقد لما عليه ولو كان المقصود تلك الاحكام لم يجب البدل لما عليه لانها مشتركة
بينهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه المالك فاليه ازالة الملك واذا ثبت ان المقصود هو الملك قلنا
لما انعقد النكاح بلفظ النكاح او التزويج مع انه غير موضوع للايجاب ما هو المقصود وهو الملك فلان ينعقد
بلفظ هو موضوع لايجاب الملك اولى وانما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا لايجاب الملك
لانهما جعلا علما لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لان العلم يعمل بوضعه لا بمعناه كالنص في دلائل
الشرع فان النص يثبت الحكم عقل معناه او لم يعقل وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة كما في
في القياس يعتبر المعنى في النص للقياس لا لثبوت الحكم به في محل النص فلما يثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية الى
لفظ الهبة او البيع لانه صريح في التمليك وانما لم يصح استعارة النكاح للبيع وان كانت المناسبة تعم بالطرفين لان تناسب
الشيء غيره الاولى ذلك ومناسبه كالفيء لما سيأتي ان شاء الله تعالى والاول على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال
الملك بالشرى فانه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت ونوى
الشرى يصدق فيما ديانة اعلم ان المراد بالاول هو الاتصال الصوري في الشرعيات وهو الاتصال الحكم بالعلة كاتصال
الملك بالشرى وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان صحة الاستعارة هي الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة
من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فلانه اثر العلة والاثر يفتقر الى المؤثر في الوجود واما افتقار العلة الى المعلول فلانه
العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو السبب المضاف الى اعلى حكمه والمقصود من العلل احكامها فتحقق لم نقل
العلة حكمها لغوا فكانت العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا فلما عم الاتصال والاستعارة مرتبة على
الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق
حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف

فان قال عنيت بالملك المشترى صدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول وان تجاوز
العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف له لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق قضاء ايضا
وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريته او ان ملكته فاعتقه حتى يعتق الصورة
الباقي في الوجهين اعني الملك والشرى والحاصل ان صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك الا ان الرجل يقول والله
ما ملكت عبدا مع تحريم قط ولعله ملك الفا متفرقا وصفة كونه مشتريا تبقى اذ الوكيل مشتري ولا ملك له اصلا
والملك المطلق يقع على كماله ومن صفة الاحتمال يكون فاختص به في الملك لان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب
معتبر ما دام لم يحلف حنث وفي المشتري لا عبرة به فحنث وان لم يجتمع الملك والشرى في اتصال السبب بالمسبب
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه لان تبعية الاتصال تثبت في حق
الفرع لافتقاره غنية بخلاف الاصل لاستغنائه فلو جوزنا الاستعارة من الجانبين بدون الاتصال
وهو محال ونحن لا نقول ان المسبب وان افتقر الى سببه لانه اثره ولا اثر يحتاج الى المؤثر فالسبب يستغني عن المسبب لان افتقار
المؤثر الى اثره باعتبار ان الاثر هو المقصود منه وان اعتبار المؤثر متوقف على الاثر والسبب ليس بمقصود من السبب المحض
واعتباره في نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب وانما يثبت تبعا وضمنا وهذا تحقق اشتراك بدونه بان اضيف الى الاجل
او البيعة بخلاف العلة مع المعلول فانهما وضعا له حتى لم يشرع الشرا فيما لا يقتضي ملك الرقبة فيه وهو يتطلب له
فاطمة طالق وعايشة فان اول الكلام توقف على آخره لصحة آخره فافتقاره لاحتياجه الى الخبر حتى لو الحق الشرط بالاخر
تعلق الكل به لكن الشرط فاما الاول فقائم في نفسه لاستغنائه عن الخبر فلهذا جاز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب
ملك الرقبة لايجاب ملك المتعة ولا يجوز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك المتعة كالنكاح لايجاب ملك الرقبة وجاز ان يستعار
الفاظ العتاق للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وزوالها سبب لزوال ملك المتعة وزوال ملك المتعة ليس بسبب
لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب واستعارة الحكم للسبب لا يجوز ولكن الشافعي جوز من الاستعارة ايضا للاتصال
بينهما من حيث المعنى لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم محتمل للعتق بالشرط ولا نقاء في المجهول
والمناسبة في المعنى سبب الاستعارة كالمناسبة من حيث السببية ولكنا نقول المناسبة في المعنى انما تصح للاستعارة
اذا اشتركا في المعنى الخاص المشهور فاما كل معنى فلا الا يرى ان العرب يسمى الشجاع اسدا والبليد حمارا لاشتراكهما بشكل
في المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة ولا يسمى الجبان اسدا والذكي حمارا وان اشتركا في الحيوانية وغيره
ذلك لانا لو اعتبرنا ذلك يصير المجموع دائرة كلها متناسبة فاللون يجمع السواد والبياض والكون يجمع الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما وهذا لم يجوز تعليل النص بكل وصف بل يصح لما اثر في ذلك الحكم
لا يجوز التعليل بكل وصف لفوق الاية وهو ينوعا لجملة والعلة والمناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص

اذ معنى

اخص لمعنى الطلاق رفع القيد لانه اسم وضع له ومنه اطلاق الابل واطلاق الاسير ومحله يحتمله ايضا لان
النكاح اثبت قيدا في المحل حتى يمنع عن الخروج والتزوج بزوج آخر ولا يوجب حقيقة الرق لان قوله عليه السلام
النكاح رق محمول على المجاز لضرب ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية لان تعيين المرأة بالنكاح لا ملك لها بل هي حرة مالكة
نفسها حتى لو وطئت بشبهة يجب العقر لها لا له ولو كانت مملوكة له لوجب العقر له ولكنها احتبست عن حكم المالكية
الثابتة شرعا بملك النكاح فاحتيجت الى دفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير ويحل
العقال عن البعير ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لانه وضع له لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن
وكره ومحله يحتمله ايضا لثبوت ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط سلطنة المالكية فالعبد مملوك
لا قوة له حكما فكان الاعتاق اثباتا للقوة الحكمية حتى لم يبق محلا للتملك بوجه فلم يتشاكلا في المعنى الخاص اذ لا
تشاكل بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثبات القوة بعد عدمها كما لا تشاكل بين احياء
الميت وبين اطلاق الحي اذ الاول اثبات بعد العدم والثاني ازالة المانع والاعتاق كالاحياء لان القوة زالت بالرق
وتثبت به كما تسقط القوة الحقيقية بالموت وتتجدد بالاحياء والطلاق كاطلاق الحي فانه اذا احتبس
لم تزل قوته بل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وبزوال المانع يعمل عملها وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان
اللايح انه لا وجه للاستعارة بالمناسبة في المعنى ولكن بالاتصال من حيث السببية لان ذا يجوز استعارة
السبب للحكم دون عكسه س ليس انه لا يصح استعارة البيع للاجارة كما لا يصح استعارة الاجارة للبيع مع
ان البيع سبب ملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة ح عند بعض مشايخنا يجوز كالبيع وبادة الاجارة
وينعقد الاجارة به وذا انما يصح اذا قال الحر لغيره بعت نفسي منك شهرا بدرهم لتعمل كذا اما اذا قال بعت
منك منافع هذه الدار شهرا بكذا فانه لا يجوز كذا ذكره في اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكن لعدم
المحل لان المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للتمليك حتى لو اضاف الاجارة اليها بان قال آجرتك منافع
هذه الدار لم يجز فكان ما يستعار له هنا وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم وانما يصح اذا قال
آجرتك هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة ولفظ البيع مما اضيف الى العين كان عاملا بالحقيقة
وهو تمليك العين حتى لو تعذر الحقيقة كما يتناوله في الحر يجوز لان الحر ليس بمحل للبيع حقيقة ويجوز الاستعارة
عن الاجارة للاتصال من حيث السببية س العمل بالحقيقة في العبد عيني هل ايضا لان الاجارة لا تكون بدون
ذكر المدة وذكر المدة تفسد البيع ح البيع الفاسد معهود بين التجار والفاسد ما ثبت بالوصف له الاصل واذا
كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحم كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او لا يضع
قدمه في دار فلان والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا واذا حلف لا يكلم

مثل الصبي لم يتقيد بزمان صباه اعلم انه اما ان لا يتعذر الحقيقة والمجاز وانه لا يعتبر او يتعذر
كما في هذا ابني وهي معروفة النسب او اكبر سنا منه او يتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة
السبب لكن في الطلاق وارادة العتق او كانت الحقيقة غير معقول المعنى فانه تتعذر المجاز دون الحقيقة
او يتعذر الحقيقة دون المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة او القدر فانه يقع على الثمر وما يطبخ
في القدر لتعذر الحقيقة بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه
يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت على المجاز وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق فيقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة
متعذر وكل متعذر ليس بمهجور ضرورة فلا ساقط وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر فانه لا يقع على الكرع حقيقة
للتعذر وان اكل عين الدقيق او تكلف وكرع من البئر لم يحنث في الصحيح لانصراف اليمين الى المجاز فلم يكن الحقيقة مرادة
فلا يحنث وهذا لو حلف ان لا ينكح فلانة فانه يقع على العقد ان كانت اجنبية فان زنى لم يحنث لسقوط حقيقته والمهجور
عرفا كالمتعذر وحتى لو حلف ان لا يضع قدمه في دار فلان ينصرف الى الدخول فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة والمجاز
متعارف والمهجور شرعا كالمهجور عرفا لان ما كان مهجورا في الشرع فالظاهر انه لا يفعل لان العقل والدين مانعان عن الاقدام
عليه حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى جواب الخصم مجازا مثلا بالانكار والاقرار باطلاقه باعتبار عموم المجاز لان
الحقيقة مهجورة شرعا اذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فانصرف الى الجواب لانه مسببه فكان
اطلاقا لاسم السبب على المسبب واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي بترك الكلام حرام شرعا
لان الصبي مظنة المرحمة قال عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا ويرحم صغيرنا ويجل عالمنا فالوعيد تعلق بترك
الترحم وفي ترك التكلم ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة
عادة وطبيعة س عدم تقييد اليمين بالصبي لاعتبار ان الصفة في الحاضر لغو لا باعتبار ما ذكرتم وهذا لو حلف
لا يكلم صبيا يتقيد بزمان الصبي ج الصفة في الحاضر انما يلغو اذا لم يكن داعية الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل لحم
هذا الحمل لان الممتنع من اكل لحم الحمل اكثر امتناعا من لحم الكبش اما اذا كانت داعية اليمين فيعتبر كما لو حلف ان لا ياكل
من هذا الرطب وصفة الصبي داعية الى اليمين طبعا لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه يهجر بمنع الكلام طبيعة وكان ينبغي
ان يتقيد اليمين متى عقدت على ذات موصوفة بصفة واعتبار تلك الصفة مهجور شرعا كما في هذا الصبي فان الذات قد حلت
في هذا اليمين بلفظ الاشارة لم يتقيد اليمين بتلك الصفة بل يراد منه الذات ومتى عقدت قصدا على ما هو مهجور شرعا كما
في صبيا ولم يمكن اعتبار المجاز ينصرف اليمين الى الحقيقة وان كانت مهجورة الا ترى ان من حلف لا يزني يحنث بالزنا ولو حلف
لا ينكح فلانة وهي اجنبية لا يحنث بالزنا وانما يحنث بالعقد وان كانت مستعملة والمجاز متعارفا فهو اولى عند ابي حنيفة خلافا
لهما كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات وهذا بناء على ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم

ويعلم

[illegible] في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اعلم ان الكلام اذا كان له حقيقة
مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة وعندهما العمل بعموم المجاز اولى حتى اذا حلف
لا ياكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لان هذه الحقيقة مستعملة فان الحنطة
تقلى وتغلى وتوكل فتعين المصير الى المجاز وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذا اذا حلف لا يشرب من
الفرات فعنده يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة ان يضع فاه عليه ويشرب منه فمن لا تبلغ الغاية
وعندهما يقع على شرب ما يجاور الفرات والنسبة بالاواني وان شرب من نهر ياخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع النسبة
فيخرج عن عموم المجاز وهذا يرجع الحاصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم فصارت
الحقيقة اولى لان الخلف لا يزاحم الاصل وان عم حكم الخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان
انما المصير الى المجاز عند تعذر العمل بحقيقته ولم يوجد وعندهما هو خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم المجاز
راجح لانه يشمل الحقيقة والمجاز فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ونظير فائدة الخلاف في هذا
وفي قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني انه يعتق عنده وعندهما لا يعتق الحاصل ان ما صار مجازا عنه
وخلفا لا بد ان يكون متصور الوجود بلا خلاف وان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق وانما الخلاف في كيفية
الخلافة فقالا هذه الخلفية في حق الحكم اي اذا انعقد حكم الحقيقة بعارض لصار الى المجاز لاثبات حكم
حكم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة حتى لا يلغى الكلام لان المقصود هو الحكم اذ الكلام وضع له فاعتبار
فتامل الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة ففي كل موضع انعقد الكلام لموجب
الحكم الاصلي وامتنع وجوده بعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد للحكم الاصلي
لا ينعقد للحكم الخلفي ثم قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي لا ينعقد للحكم الخلفي
وهو البنوة لاستحالته فلا يصح مجازا عن حكم البنوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم وهو البر
لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة بان كان اصغر سنا منه وهو معروف النسب من غيره
يصار الى اثبات حكم الحقيقة وهو العتق خلفا عن حكم الحقيقة مجازا لان الحقيقة ممكنة بان كان ولد وقد
اشتهر نسبه من غيره الا انه امتنع اعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم الحقيقة وهو الحرية كما
في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء متصور
فالملائكة يصعدون السماء وكذا في قوله وهبت لغيري منك حكم الاصلي متصور لان احتمال بيع الحرة وهبتها كاحتمال
مس السماء لان بيع الحر كان مشروعا فصلح مجازا عن حكم الحقيقة اما هذا فمستحيل قطعا وقال ابو حنيفة رحمه
الله الخلفية في حق التكلم اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل والتكلم بهذا اللفظ اذا اريد المجاز خلف

خلف لان الحقيقة والمجاز وصف اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفية والاصالة في التكلم اولى
لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره بل هو في الحكم الا يرى ان الحكم لا يتغير اذ الحرية لا تختلف
وانما تتغير العبارة بان صارت مجازا مستعملا في غير موضعه الاصلي بعدما كانت حقيقة ولو كان خلفا في الحكم
لتغير الحكم دون العبارة واذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج الى صحة التكلم حتى يصير غيره مجازا عنه
عند التعذر سواء كان صالحا لحكمه الاصلي ام لا كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا
تسعمائة وتسعة وتسعين تقع واحدة وان جاز ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك صح الاستثناء لانه يصح من حيث
التكلم والاستثناء تصرف في التكلم وهذا التكلم صحيح لانه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد تعذر
العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه اذ البنوة في المملوك مستلزم للحرية فصار مستعارا
له بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة صونا للكلام العاقل عن الالغاء حتى اذا لم يصح التكلم اصلا لغوه لم يصر مجازا
عن الحقيقة في التكلم لانه لم يصح تكلما بخلاف يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فلما لم
يكن المعنى مطلوبا لم يجز الاستعارة لتصحيح معناه وهذا لان المصير الى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن
الالغاء والكلام هنا مصون بدون اثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى بخلاف قوله يا حر
او يا عتيق فانه يستوي نداؤه وخبره لانه وضع للتحرير فاقيم عينه مقام معناه فكان المعنى مطلوبا بكل حال
فيعتق على اي وجه اضافه الى المملوك ثم زعم بعضهم ان قوله هذا ابني مجاز عن قوله عتق علي من حين ملكته
او من قوله هذا حر وليس كذلك لان الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق ان قوله هذا ابني مجاز في الاكبر سنا
لاثبات العتق عن قوله هذا ابني في هذا المحل من غير نظر الى انه صالح لحكمه الاصلي ام لا عنده ولا يلزم ان
فخر الاسلام قال في اثناء التقرير الا يرى ان العبارة تتغير بدون الحكم ولا تعين على هذا النقض بل لان العبارة
تتغير بمعنى الحقيقة الى المجاز فقوله هذا ابني في موضعه الاصلي حقيقة وفي الاكبر سنا منه مجاز فتتغير من حيث استعملت
في غير موضعه الاصلي يوضحه ان قولهم اسد للهيكل المخصوص مغاير لقولك اسد للانسان الشجاع اذ الاول
حقيقة والثاني مجاز والمجاز غير الحقيقة ثم لا وجه لما ذكره بعد لتخريج هذا المجاز طريقان احدهما انه جعل
هذا اقرارا منه بالحرية من حين ملكه اي صار قوله هذا ابني لاكبر سنا منه اقرارا بعتقه من حين ملكه لان ما صرح به
وهو البنوة سبب لحريته من حين ملكه والثاني انه جعله ابتداء التحرير لانه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة
فكان هذا انشاء عتق وهذا لا تصير الام ام ولد له لانه ليس لتحرير العبد ابتداء تاثير في اثبات امومية الولد للام لانه
لا يملك ايجاب ذلك الحق لها بعبارته ابتداء بل يفعل هو استيلاده وهذا لو ورث رجلان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه
ضمن لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرا كما اذا اعتقه ولو لم يكن اعتاقا مبتدا لما ضمن لانه لو ورث ابنه مع غيره لا يضمن

لشريكه

لشريكه الحصة الفضل منه فعلم ان ذلك كالتحرير المبتدأ منه والاول اصح لانه ذكر في كتاب الاكراه
اذا اكره على ان يقول هذا ابني لعبد له لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء
العتق ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى بهذا الطريق ايضا وهو الاقرار بالحرية لا باعتبار انشاء
التحرير فانه لو اعتق عليه من حين ملكه بغير تشريك فكذا اذا قال هذا ابني لان موجب قوله هذا ابني
عتقه من حين ملكه فلا ضرورة في جعله تحريرا مبتدأ وهو اختيار وعلى هذا الطريق تصير مقرا بحق
الام ايضا فتصير الام ام ولد له لان كلامه كما جعل اقرارا بالحرية للولد جعل اقرارا بامية الولد للام
لان هذا الحق يحتمل الاقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد
وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كقوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد
مثلها لمثله وهي اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بينهما عندنا خلافا للشافعي فيه حتى انه اذا دام على هذا اللفظ فالقاضي
يفرق بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام كما في الايضاح ولكن لانه
لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي نفيا للظلم وانما قلنا بانه تعذرت الحقيقة
والمجاز هنا اما الحقيقة فظاهر في الاكبر سنا منه وفي الاصغر سنا منه تعذرت اثبات الحقيقة مطلقا لثبوت
النسب من الغير فلا يصدق في حقه لان اقرار المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المقر خاصة ايضا كما
في مسئلة العبد المعروف نسبه بناء على اقراره لان القاضي كذبه فيه هنا لانه اقرار على الغير لا بما تحرم عليه
فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيب نفسه والرجوع عن الاقرار بالنسب
نسب صحيح فكانه رجع عن اقراره في حق نفسه لارتداد اقراره عند القاضي وعند الرجوع عن الاقرار لا يبقى
الاقرار فلم يثبت النسب مطلقا ولا في حقه بخلاف مسئلة العبد لانه ليس باقرار على الغير لان العبد لا يتضرر
بالحرية ومن تضرر به لا يثبت في حقه وهو الاب والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق فعلم بانه تعذرت الحقيقة وتعذر
العمل بالمجاز في الفصلين اي الاصغر سنا منه والاكبر سنا منه وهي الطلاق والتحريم ايضا لانه لا مناسبة بين
الحرمة الثابتة بالبنتية وبين الحرمة الثابتة بالطلاق بل منافاة بينهما لان الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام
تنافي النكاح والحلية ولا ترتفع اصلا ولا يصلح حقا من حقوق النكاح والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق
النكاح لانه ملك بالنكاح ويرتفع بالرجعة فلم يمكن ان يستعار قوله هذه بنتي للطلاق والتحريم بخلاف قوله هذا ابني
فان الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافي الملك لانه يعتق في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الاصل وعلى
في المجاز بعتقه من حين ملكه ايضا فصح مجازا والاصل ان الكلام اذا كان حقيقة وهما طلاق يصار الى اثبات حكم
تلك الحقيقة مجازا عند تعذر اثبات الحقيقة وقد امكن هذا العمل في هذا ابني ولم يمكن في هذه بنتي

فصل الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا
حلف لا ياكل لحما ولقوله كل مملوك لي حر وعكسه الحلف لا ياكل الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله طلق امرأتي
ان كنت رجلا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة في محل الكلام كقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لانه لو لم يكن كذلك
فاما ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع او كلاهما ولا ذاك وهو يفضي الى ان لا يحصل الفهم في شيء من الالفاظ
الا بعد القرينة وهو باطل الا اذا دل الدليل فحينئذ يصار الى المجاز وتترك الحقيقة كما بينا اما الاول
فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال وصلى على دنها وارتسم ثم سمي بها هذه العبادة المعلومة مجازا سواء كان
فيها دعاء او لم يكن كصلوة الاخرس لما انها شرعت للذكر قال الله تعالى اقم الصلوة لذكري اى لتذكرني فيها
ولهذا ذكره دعاء فان من قال الله اكبر صح ان يقال دعا الله والحج فهو في اللغة القصد قال يحجون سب الزبرقان المزعفرا
ثم صار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيهما من قطع المسافة والقصد بقطع المسافة الشاقة للزيارة والعمرة هي في
الاصل الزيارة ثم صارت اسما لزيارة مخصوصة بشرائطها واركانها والزكاة هي في الاصل النماء ثم صارت اسما
لاداء طائفة من المال النامي بوجه مخصوص من غير ان يسبق الى الافهام معنى النماء وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة
لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف استعماله لشيء كان ذلك بحكم الاستعمال
كالحقيقة لوجود امارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم ثم ان كان الاستعمال في الشرع كانت حقيقة شرعية وان
كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية فصار المعنى اللغوي مجازا عرفيا او شرعيا حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت
الله يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو والمشي الى بيت الله غير حقيقة ولكن مطلق اللفظ انصرف اليه للاستعمال
فيه ولو قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال فيه وان كان اللفظ حقيقة
في غيره ومن حلف لا يشتري او لا ياكل راسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا فيه
وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة ومن حلف لا ياكل بيضا اختص ببيض الدجاج والاوز للاستعمال فيه عرفا ولا
يتناول بيض الحمام والعصفور ومن حلف لا ياكل طبيخا فهو على ما يطبخ من اللحم او شواء فهو على اللحم المشوي للعرف
ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه في موضعه لان الراس علم وقد سقط بعضه فصار مجازا عند البعض
منهم الكرخي لان شرط العموم الاستيعاب ولم يبق شيئا به عند البعض لانه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم
واما الثاني فعلى وجهين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور
فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل لحم السمك بلا نية
لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب اى اشتد والتحم الصب باحدة اى اشتد و
واشتداده

والسمك لا دم فيه فانه لا يكون بالدم فالادم له يكون قاصرا ولا دم للسمك لان الدموي لا يسكن الماء وهو يعيش فيه
فيحل بدون ذكاة ولو كان فيه دم لما حل الا بتذكية لان الدماء المسفوحة فلكمال الاسم ونقصان
في المسمى خرج عن مطلق اللفظ اذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة كقوله كل
مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية لانه ليس بمملوك مطلق لكونه مالكا يدا وباعتباره لا يكون مملوكا
فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا كل امراة لي طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال
اصل ملك النكاح وصار حراما وطيها وان بقي في بعض الاحكام وهو المنع من الخروج والبروز وثانيهما
على عكس الاول بان يكون الاسم منبئا عن معنى القصور والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال
في جهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه
لا يحنث باكل الرطب والرمان والعنب عند ابي حنيفة رحمه الله لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم
قال الله تعالى انقلبوا فاكهين ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تفكها عرفا فكل الناس سواء في تناول ما يقوم به
القوام وخص البعض باسم المتنعم والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام
لما فيه من معنى الادوية وهو من جملة التوابل واذا كان الاسم منبئا عن القصور والتبعية فعند الاطلاق يتناول
ما كان تابعا من كل وجه وليس فيه جهة الاصالة بوجه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المعنى وجهة الاصالة ثابتة
في هذه الاشياء والتنعم بها فوق التنعم بغيرها بيننا وهما اللفظ عند الاطلاق ومن كان الوصف لا ياكل اداما فانه يقع
عند ابي حنيفة على ما يتبع الخبز لانه اسم للتابع وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائما به وفي ان لا يوكل وحده
فلا يتناول ما يوكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن وعند محمد يتناول ذلك لكمال معنى المواءمة وهي الموافقة فيما في
توافق الخبز وعن ابي يوسف روايتان واما الثالث فمثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ترك حقيقة الامر
والتخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا ومثل لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة
والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بين العقوبة بسياق الاية دل ان حقيقة الامر
متروكة وكذا حقيقة التخيير تقتضي ان يكون المخير مأذونا فيما خير فيه ولا يكون مستوجبا للعقوبة فلما ذكر العقوبة عقيب التخيير
ايه ظاهر علم ان حقيقته غير مرادة انما المراد الانكار والتوبيخ مجازا لان المقصود من شرع المامور به وهو الاعلام
وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلو المحل عنهما واجتماعهما وتسمية الشيء باسم ضده من اقسام المجاز
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولو قال لرجل طلق امراتي ان كنت رجلا
او ان قدرت او اصنع ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال لاخر احط عليك الفرح نعم فقال الاخر لك علي الف
درهم ما ابعدك من ذلك لم يكن اقرارا ولو استامن حربي مسلما فقال له انت آمن كان امانا وان قال انت آمن ستعلم

ما يلقى لم يكن امانا وان قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان امنا وقال انزل ان كنت رجلا
فنزل لم يكن امنا وصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم واما الرابع فمثل قوله واستفزز من
استطعت منهم بصوتك اي ازعج واستخف فانه لم يجز ان يامر الله تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح
قبيح وقد قال الله تعالى لا يامر بالفحشاء حمل على الاقدار والامكان لان الامر للايجاب وهو ممتنع لا الاقدار
والامكان لان تكليف العاجز ممتنع وقد امتنع هنا الوجوب الاصلي فثبت اللازم وهذا بين الفور بان قالت امرأة اتخرج
فقال نعم ان خرجت فانت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وكذا اذا قال لغيره تعال
تغد معي فقال والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لم يحنث لان غرض المتكلم من بناء الجواب عليه فيتقيد به والفور
مصدر من فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة عليه ثم سميت بها الحالة التي لا ريث فيها ولا تعرج على شي من صاحبها
فقيل خرج من فوره كما تقول من ساعته واما الخامس فمثل قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير فظاهر
هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره لا يستوي استواء والنكرة في النفي وقد سقط
ظاهره وهو حقيقة لان محل الكلام وهو المخبر عنه اي الاعمى والبصير لا يحتمل العموم لاستوائهما في الوجود والعقل
والانسانية وغير ذلك فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التساوي في البصر ولذا
كاف التشبيه لا توجب العموم لاكتفائها في الجملة حتى لا يصح التمسك بقول عايشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق
احيائنا في ايجاب القطع على النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فكان المراد في حكم خاص وهو الاثم
الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا
واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن المسلم اذا اتلف خمر الذمي او خنزيره
ودية الذمي تساوي دية المسلم لان المحل يحتمله وما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه سقطت حقيقتهما لان المحل لا يحتمله لان حقيقة الاول ان لا يوجد العمل بدون
النية عملا بكلمة انما المقتضية للحصر والثاني ارتفاع عين الخطاء والنسيان والعمل يتحقق بلا نية والخطاء والنسيان
واقعان والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطاء والنسيان مجازا عن حكمه فكانه عليه السلام
حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان والحكم نوعان احدهما الثواب والماثم وثانيهما
الجواز والفساد وهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب يتعلق بصحة العزيمة فان توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى
صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة
باعتبار الاركان والشرائط يجوز حكما ولا يستحق الثواب وحكم الماثم على سدا اي يتعلق الماثم بعزيمته وقصده ارتكاب
المحظور حتى لو جرى على لسانه شي من كلام الناس من غير قصد في صلوته تفسد صلوته ولا ياثم واذا صار محتملين

صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يقترن به فيصير كالمأول وحينئذ
ولانه لما صار كالمشترك ولا عموم له وحكم الاخرة وهو الثواب والماثم مراد اجماعا فلم يبق الاخر مرادا
فلم يصح التشبث بالاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا
وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطيا او نقول ابتداء الحكم ثبت اقتضاء فلا عموم له والتقريب ما مر
والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض اعلم ان بعض
الناس ومنهم المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت
عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها مجاز بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع
وبالتحريم يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره فاما الاعيان فليست بفعل ومقدورة لنا اذا كانت معدومة فكيف
وهي موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال الكرخي انه مجمل
لانه التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم الفعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل
غير مذكور وليس اضمار البعض اولى من البعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لان الاضمار للحاجة لا يتم
او يتوقف في الكل وهو المطلوب ولنا ان التحريم اذا اضيف الى عين كان ذلك امارة لزومه وتحققه
فاني يكون مجازا اذ الفارق بين الحقيقة والمجاز ان تكون الحقيقة لازمة ولا ينفى والمجاز غير لازم وينفى
فلو جعلت التحريم متعلقا بالفعل لم تكن العين حراما فالحاصل ان التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل
مع كون المحل قابلا كتحريم صوم العيد واكل مال الغير وتحريم يخرج المحل شرعا من ان يكون قابلا
لذلك الفعل فينعدم الفعل فيه لعدم المحل ويصير الفعل تابعا كالخمر فانه بالتحريم المضاف اليه
لم يبق محلا للشرب شرعا وهذا كالنسخ فانه رفع الحكم ثم عدم الفعل لعدم كونه مشروعا وهذا في
غاية التحقيق لتوكيد النفي لان عدم الفعل باعتبار عدم محله اقوى من عدمه مع بقاء المحل فمن جعل العين
غير محرم وحرم الفعل حتى صار مشروعا باصله فقد حول الحرمة من محل اضيفت اليه الى محل لم تضف
اليه وهو غلط بين وقيل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسألة خلق الافعال فعند المعتزلة افعال
العباد مخلوقة لهم ولما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا قبح فيها
فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فقالوا اضافة التحريم الى العين مجاز
وانما التحريم صفة الفعل واعلم ان المراد بقولنا فعل حرام اي ممنوع عن تحصيله وبقولنا عين
حرام اي ممنوع عن تصرفاتنا فيه فصل في المتفرقات قيل المجاز اما ان يقع في مفردات اللفظ فقط
كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع او في مركباته فقط وذا بان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في

والفعل منعدم

موضعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة
ومر العشي فكل واحد من الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضعه الاصلي لكن اسناد اشاب
الى كر الغداة غير مطابق لما في الواقع اذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة والمجاز المركب
عقلي او فيما كقولك لمن تراعيه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاحيا والاكتحال في
غير موضعه الاصلي ثم نسب الاحيا الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقيل لا مجاز في التركيب فان ما يظن
انه مجاز من جهة الاسناد امكن حمله على ان المجاز في المفرد فانه اذا حمل الاحيا على السرور والاكتحال على الرؤية
صح المعنى والاسناد باق على حقيقته وقيل اللفظ في اول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز اذ شرطهما
وكذا الاعلام لانها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة والاكثر على انهما يجريان فيها
وقيل المجاز اولى من الاشتراك لانه اكثر ولانه يفيد المراد وجدت القرينة او لا لانه ان وجد القرينة
حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة والمشترك لا يفيد اصلا عند عدم القرينة **فصل في حروف
المعاني** ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل مبني
عليها فلا بد من ذكرها وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم
يكن من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه وبه يمتاز عن حروف
التهجي وحروف العطف اكثرها وقوعا فجعلت البداية بها فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا
ترتيب وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انه للمقارنة وقيل انها للترتيب ومعنى
يحكى عن الشافعي وممن جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الله تعالى عطف على الوجوه بالواو واحتج
بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم
يكن الواو للترتيب لما قال ذلك وقوله تعالى واركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل وقول عمر رضي
الله عنه لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا هلا قدمت الاسلام على الشيب وهذا يدل على
ان التاخير في اللفظ يدل على التاخير في الرتبة وقول الصحابة رضي الله عنهم لابن عباس لم تامرنا بالعمرة
قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من الواو
الترتيب ولنا ان نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب والتامل في مواضع كلامهم كما
لو وقعت الحاجة الى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع الى الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع

وعند
٤٩

وعند الاستقراء والتامل في مواضع كلامهم تبين ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب اما
الاول فلان العرب تقول جاءني زيد وعمرو يفهم من هذا الاخبار اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في خبره اذا جاءا معا او جاء عمرو اولا ولما صح ان تقول وعمرو بعده او
قبله لانه يكون تكرارا او تناقضا وليس كذلك والثاني نص قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولما استعمل حيث لا ترتيب اصلا نحو تقاتل زيد وعمرو اذ لا تقع المقاتلة من زيد
فقط او ثم عمرو والاصل في الكلام هو الحقيقة فوجب ان يكون حقيقة في غير الترتيب ويلزم من ذلك ان لا
يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك ولفهم الترتيب في قول السيد اشتر اللحم والخبز وفي قوله تعالى
واسجدي واركعي وليس كذلك اذ في تلك الشريعة تقدم الركوع فدل ان ما تلونا وما تلوا يقتضي
تحصيل الركنين فحسب والترتيب عرف بدليل اخر وامر ابن عباس اياهم بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب
من سؤالهم اياه على ثبوته وقال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتماثلة فانهم
لما لم يقدروا من جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثاني لا يفيد الترتيب فكذا الاول
وقالوا لا تاكل السمك وتشرب اللبن والمراد به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم ولا يستقيم الكلام لان الغرض الجمع بين هذين الفعلين لا الترتيب في الوجود ولو
كان الترتيب موجب الواو لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه لانه للترتيب بالاجماع ولما خرج وقوع الطلاق الى
الدخول لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق ولم يقع في الحال كما لو تاخر لو ذكر بالفاء اذ لو كان الترتيب لكان
بمنزلة الفاء ويصلح للجزاء كالفاء واما الثاني فلان الاصل في الاسماء والافعال والحروف ان يكون لكل لفظ
موضوع لمعنى خاص ينفرد به والاسماء فانما تثبت بغفلة من الواضع او عند عادة بان يكون غرضه الابهام وهذا
اذا كان الواضع حكيما من العرب اما لو كان الواضع قد يريد الاشكال للابتلاء كما في المجمل والمتشابه وكذلك الترادف
خلاف الاصل ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخي ومع للقران فلو كان الواو
للترتيب او للقران لتكررت الدلالة وذا ليس باصل ولكن لما كان الواو اصلا في باب العطف كان ذلك دليلا على
انه وضع لمطلق العطف ثم تتنوع هذا العطف انواعا ولكل نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره كالمركب والمفرد
اصل وهذا كالانسان او التمر فانه اسم مطلق ثم تتنوع انواعا ولكل نوع اسم خاص ونظيره الرقبة فانها
مطلقة غير عام ولا مجمل لقدرتنا بها ولا دلالة فيها على التقييد بوصف فكذا الواو للعطف المطلق ولا دلالة له
على القران ولا الترتيب او التراخي وان لم يكن في الخارج الا على احد هذه الصفات ثم الترتيب بصفة التعقيب وضع
له الفاء وبصفة التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب موالقران المشترك بين هذين النوعين يعتبر الى لفظ

وضع له وما ذكرنا ان الواو ما ذكرنا وهو مطلق العطف اعم والحاجة الى التعبير عن المعنى
الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص لان الحاجة الى ذكر الاخص تستلزم الحاجة الى
ذكر الاعم ولا ينعكس على ان بعد وضع لمطلق الترتيب ثم قلنا ان حكم النص في آية الوضوء تحصيل
غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس من غير تعرض لقران او ترتيب وانما كان الترتيب بفعله عليه السلام فيتعلق
صفة الكمال بمراعاة الترتيب دون اصل وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة اذا دخلت الدار وتطلق ثلاثا عندهما لا باعتبار انه للقران عندهما وعنده
للترتيب كما زعم بعض مشايخنا بل لان موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو وبيانه ان
الاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فهذا يتغير هذا الترتيب الثابت
بالواو لانه لا يتعرض للقران فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا وتعلقن مرتبا
فينزلن كذلك لان الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم تعليق ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع الا واحدة
لانها بانت بالاول لا الى عدة وصار كالتنجيز وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو وبيانه ان موجب الواو الاشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة ان
تعلق كل طلاق بلا واسطة وعند الدخول ينزل جملة والترتيب انما حصل في التكلم بالطلاق فيما يصير
طلاقا عند الشرط وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينهما ايام فان
الترتيب لا يعتبر بل اذا وجد الشرط وهو نظير شرط في الايمان كما اعلق الايمان جميعا في حالة واحدة
واذا كان موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو لانه لا يتعرض للترتيب فلا يترك المقيد وهو
الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو واذا قدم الاجزية واخر الشرط بان قال لغير
الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فقد اتحد حال التعليق فاذا دخلت تطلق ثلثا
لان الاصل انه متى ذكر في اخر الكلام ما يغير اوله توقف اوله على اخره كما في الاستثناء واذا توقف
اوله على اخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع بوصف الاتحاد
بالواو لانه مطلق بخلاف ما اذا قدم الشرط فانه ليس في اخر الكلام ما يغير اوله بل تعلق كل طلاق
به كما ذكر اولا وثانيا وثالثا فجاء الترتيب ضرورة وقد شرحت مستوفى في الكافي واذا قال لغير المدخول
بها انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته
لفوات محل التصرف وهذا مما يوهم انه للترتيب فازاح الوهم بان عدم وقوع الثاني والثالث باعتبار
ان الاول اذا وقع لصدوره من الاهل في المحل وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في اخره ما يغير

اوله فلم يتوقف الاول على الثاني والاول فبانت بالاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل
الوقوع لا لفساد في التكلم ولكن ان اوقع الثلاث هنا وجعله للقران واعتبره بما اذا
اخر الشرط عن الاجزية فهو محجوج بحكم الله بما ثبت واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير
اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو
اعتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا توهم انه للترتيب وليس كذلك
ولكن صدر الكلام انما يتوقف على الاخر اذا كان في اخره ما يغير اوله ولم يوجد هنا في اخره ما يغير
اوله لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لا يتغير نكاح الاولى فلا يتوقف عتق الاولى قبل
التكلم بالثانية لصدوره من الاهل في المحل وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق
الثانية لان الامة ليست من المحللات مضمومة الى الحرة فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها
واذا بطل الموقوف لم يصح التدارك من بعد لفوات المحل فحكم الموقوف واذا زوج رجل اختين
في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان
اجازهما متفرقا بطل الثاني وهذا يوهم انه للقران وليس كذلك ولكن صدر الكلام يتوقف على اخره
اذا كان في اخره ما يغير اوله كما في الشرط والاستثناء وقد وجد هنا في اخر الكلام ما يغير موجب اوله
كما في الشرط والاستثناء فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فانه
باخر كلامه يثبت الجمع بين الاختين نكاحا واذا بطل نكاحهما توقف على اخره هذا الا اقتضاء واو العطف
فبطل كانه قال اجزتهما واذا مات رجل ترك ثلاثة اعبد قيمتهم سواء انا فقال الابن اعتق ابي في
مرض موته هذا وهذا وهذا متصلا اعتق من كل واحد ثلثه كما لو قال اعتقهم وان قال اعتق هذا
وسكت ثم قال وهذا وسكت ثم قال وهذا عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه اقر للاول
بالعتق ولا مزاحم له وهو يخرج من الثلث فيعتق كله ومتى اقر للثاني فقد اقر بان الثلث هو عتق رقبة
بين الاول والثاني نصفان لكن الرجوع عن الاول في النصف لا يصح واثبات النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه
ومتى اقر للثالث فقد زعم ان الثلث هو عتق رقبة بينهم اثلاثا لكن الرجوع في حق الاولين لا يصح
واثبات الثلث للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم انه للقران وليس كذلك ولكن لما وجد في اخر كلامه
ما يغير اوله توقف اوله على اخره وهذا لان موجب صدر الكلام عتق الاول بلا سعاية فاذا انضم
اخره اليه تغير حكم الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة لان المستسعى كالمكاتب عنده وهو عبد وعندهما
يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية وانما يتوقف اوله على اخره وهذا ان فعل محمد في الجامع

الصغير و نوى من عن يمينه من الرجال و النساء و الحفظة لا يوجب ترتيبا بدليل انه ذكر
في كتاب الصلوة من الاصل و نوى من عن يمينه من الحفظة و الرجال و النساء اذ لو كان مراده الترتيب
لكان متناقضا بل المراد انه يجمعهم في نيته و كذلك قوله ان الصفا و المروة من شعائر الله لا يوجب
ترتيبا لان في النص بيان انهما من شعائر الله و لا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب انما يكون في الفعل و السعي
بين الصفا و المروة انما ثبت بقوله ان يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب و التقديم في الذكر يدل
على زيادة العناية بالمقدم فيظهر به قوة صلاحه للترجيح فترجح به وصار الترتيب واجبا بفعله
لا بالنص و انما قال عليه السلام نبدأ بما بدأ الله تعالى على وجه التقرب الى الافهام لا لبيان
ان الواو يوجب الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم يدل على تقدم المقدم
الا ترى ان اصحابنا قالوا فيمن اوصى بقرب لا يسع لها الثلث بدأ بما بدأ به الموصي اذا استوت في
صفة اللزوم لان البداية يدل على زيادة العناية و عليه حمل انكار عمر رضي الله عنه فالادب ان يكون المقدم
في الفضيلة مقدما في الذكر و كذا افراد ذكر الله تعالى ادخل في التعظيم فلذا انكر عليه السلام
قوله و من عصاهما و قول عمر كفى بالشيب و الاسلام فاما قول الرجل لفلان علي مائة و درهم و ثوب و مائة
و شاة و مائة و عبد فليس بناء على حكم العطف بل على اصل اخر بين كونه باب البيان لبيان ان واو العطف
موجود في هذه الفصول و قد اختلف كلامهم فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله مائة و درهم و ما صارت
المائة اثوابا او كذا او كذا في غيره فاوردته لبيان ان الاختلاف ليس من قضية العطف بل لاصل اخر و ان
العطف جعل بيانا للاول في قوله مائة و درهم و لم يصر بيانا في غيره لما نقرره في بابه ان شاء الله تعالى و قد
يكون الواو للحال لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفة في الحقيقة فيكون مجامعا فيناسب معنى الواو و لانه
لمطلق الجمع فاستعير كما في وصف الجمع او لان الواو لما كان لمطلق العطف ان يكون بطريق الاجتماع لانه بعد كالتقييد
يحتمل ان يقع على المعنى لانه نوع منه في بيان ما يراد بالواو الحال المقتضية للجمع عند الدلالة و منه قوله تعالى
حتى اذا جاءوها و فتحت ابوابها اي اذا جاءوها و ابوابها مفتحة فقيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول
اهلها فيها و اما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فلذا جاء
بالواو كانه قال حتى اذا جاءوها جاءوها و قد فتحت ابوابها و هذا لانه في بيان الانعام لاهل الاسلام و الاليق
بكرم الكريم ان تكون ابواب داره التي هي مظنة التعظيم و التحميل مفتحة حال الوصول و ابواب داره التي
هي موضع التعذيب و التنكيل غير مفتحة اللهم ارزقنا بكرمك و توفقنا على الدخول الى دار الكرامة و الرضوان
و جنبنا عن ان يدخل منازل اهل الغواية و الطغيان و قوله لعبده اد الي الفا و انت حر حتى لا يعتق الا

بالادا

بالاداء لان الواو للحال فقد يكون الواو للعطف للجمل فجعل الحرية حال الاداء فلا تسبق الاداء
لان الصفة لا تسبق الموصوف و كذا قوله للحربي انزل و انت آمن لم يأمن حتى ينزل لان الواو لعطف
الجمل لا كما زعم البعض انه للنظم او للابتداء فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا و هذه
طالق فطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت لافتقار المعطوف اليه فاذا كان تاما فقد ضعف
دليل الشركة و هذا قلنا ان المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه لان الاشتراك
انما ثبت لضرورة افتقار الثاني و الضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به الاول بعينه حتى اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق و طالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه و لا يقتضي الاستبداد به كانه اعاد الشرط
اذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط و جعل كانه اعاد صار كانه قال و طالق ان دخلت الدار فيقع تطليقتان
عند ابي حنيفة اذا لم يكن موطوءة و يرتفع الخلاف بين ابي حنيفة و صاحبيه لانه حينئذ يتعلق كل طلاق
بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في الملك المتقدمة و تطليقتان هنا بالاتفاق و حيث وقعت
عليها واحدة عنده في المسئلتين علم ان الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط و انما يصار الى الاستبداد لضرورة
استحالة الاشتراك في الخبر كقوله جاءني زيد و عمرو حتى يحصل لكل منهما مجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد
لا يتصور لانه عرض لا يقبل ذلك فلهذه الضرورة افرد بالثاني بمثل الخبر الاول و لهذا قال هذه طالق و هذه
فانه تقع على الثانية غيرها و قيل على الاولى لان الاشتراك بينهما ممكن في تطليقة واحدة لا يتحقق
فاما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر فالاول هو الاصل كقوله لفلان علي الف و لفلان و ان الالف
الواحد بينهما نصفان لامكان الاشتراك فصار الثاني و افراد المعطوف بخبر على حدة ضرورة و للاول وجه
مشاركة المعطوف و المعطوف عليه فيما تم به الاول بعينه اصليا و من عطف الجملة قوله تعالى و اولئك هم
الفاسقون بعد بيان حكم القاذف و قوله و يمح الله الباطل و الراسخون في العلم عند من يقف و هو قولنا
و يتحقق انه القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال و لا لمنازع جدال ان شاء الله تعالى و قالوا في قوله انت
طالق و انت مريضة او انت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال
للحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض و الصلوة و يدين فيما بينه و بين الله تعالى لانه خلاف
القضاء لانه خلاف الظاهر و قالوا في قوله خذ هذا المال مضاربة و اعمل به في البز انه لعطف الجملة لا للحال
حتى لا يصير شرطا في البز و كذا في قوله طلقني و لك الف لعطف الجملة عند ابي حنيفة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء
و قالا ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فيصير شرطا و بدلا فيجب الالف له عليها
اذا طلقها فكانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف كما قلنا في قوله انزل و انت آمن و اد الي الفا

وانت حر او لان الحال لما كانت حال المعاوضة استعير الواو للباء كما استعير في باب القسم كقوله احمل هذا المتاع الى منزلي ولك درهم فانه محمول على الباء اي بدرهم وهذا بخلاف قوله واعمل به في البز فانه لا معنى للباء هنا فانه لا يستقيم ان يقول خذ هذا المال مضاربة باعمل به في البز ولا يمكن حمله على الحال كما حملناه على الحال في مسئلة الخلاف لدلالة المعاوضة لانه لم يوجد دلالة المعاوضة هنا لانه ليس موضع المعاوضة لما عرف ان المضارب امين اولا واذا عمل يكون وكيلا واذا ربح يكون شريكا واذا خالف يكون ضمينا فلم يصلح الواو للحال وكذا في قوله انت طالق وانت مريضة لا معنى للباء هنا وليس الحال حال المعاوضة فيحمل على عطف الجملة وابو حنيفة رحمه الله يقول الواو للعطف حقيقة وانما يعدل عنها الى الحال بدلالة المعاوضة كما في مسئلة الاجارة ولا يصح المعاوضة هنا دلالة لانها في الطلاق زائدة فالطلاق في الغالب يكون بغير عوض ومتى دخله العوض يكون يمينا في جانب الزوج حتى لا يمكنه ان يرجع عنه قبل قبولها ولو كان العوض امرا اصليا فيه لما لا يعتبر بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوائد بخلاف الاجارة لانها معاوضة اصلية لم تشرع الا بالبدل كسائر البيوع وانما جعل الواو للحال في قوله اد الي الفا وانت حر لان صدر الكلام غير مفيد الا بشرط التحرير لان قوله اد الي الفا وانت حر لا يتصل بالكلام لا يصلح ضريبة لان الضريبة لم تجب بهذا القدر فانما لا ... في الشهر على مثل وعشرين فالامر باداء الالف من غير عقد على الضريبة واصطلاح عليها دليل حال واما دين على انه شرط للتحرير وقوله انزل وانت آمن لان فيه دليلا على انه للحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين وبالنزول على امان دينا ومن تحصيل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الاسلام ومشاهدة اعلام الدين فكان الظاهر فيه الحال ليصير متعلقا بالنزول اليه اما قوله انت طالق وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لان ظاهر حاله تشهد بانه لا يطلقها في حال مرضها لان مرضها سبب التعطف والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما انه لا يستمتع بها فربما تطلقها ... وتوحش منها فلا اعتبار الظاهر لا يصدق قضاء ولكونه محتملا يصح نيته ديانة والاصل في المضاربة العموم في التصرف لان الغرض حصول الربح وذا انما يحصل به فلا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني وهو قوله واعمل به في البز حالا لانه لا يحصل للحال ومع ان العمل معدوم وقت قوله خذ هذا المال مضاربة فلم يجعل الواو للحال بل للعطف والمشورة وقول فخر الاسلام ولكن الفاء ليست بصيغة للحال لان الحال فعل او اسم فاعل واما قوله اد الي الفا وانت حر فصيغته للحال عندي مشكل لان الحال لا يختص بالفعل او اسم فاعل نعم قال بعض الناس الحال لا يكون باسماء الجوامد لكنه غلط فقد حكى سيبويه هذا خاتم حديدا منصوبا على الحال وان لم يكن مشتقا على ان كلامنا في الجملة التي تقع حالا ولم يشترط فيها

احد

احد من ذلك وكيف يقال ذلك والحال من الجمل باسرها والفاعل جزء منها الا ان يقال انه في الاغلب كذلك في المفرد لكنه لا يجدي به نفعا لان الكلام في الجملة وقوله حر ليس باسم فاعل وان كان آمن اسم فاعل الا انه حول حول التاويل ويقول معناه خالص من نحوها لا يبعد عن التاويل في ولك الف والحق ان يقول لما احتمل واحتمل فلا يجب المال بالشك لان الاصل في الذمم البراءة والحرية غير ثابتة قبل الاداء فلا يثبت بالشك والامان لم يكن ثابتا قبل النزول فلا يثبت بالشك ومبنى المضاربة على العموم والطلاق فلا يتقيد بالشك والاصل في التصرف التنجيز فلا يتعلق الطلاق بالمرض والتعليق بالشك والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف وهذا لان وجوه العطف منقسمة على حروفه فلا بد ان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب باجماع اهل اللغة ولهذا يستعمل الفاء في الجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق يشترط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ وقالوا في قوله لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولا يقع الثانية عندهم ويقال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ويستعمل في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب لان الحكم يترتب على العلة فاذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيجعل قابلا ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب فلا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت ثم قال فهو حر او وهو حر لم يجز البيع وكان ردا للايجاب لا قبولا للبيع فلا يعتق ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يضمن يقال ضربته فاوجعته اي بذلك الضرب واطعمته فاشبعته اي بذلك الطعام وقال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشراء بواسطة الملك وهذا لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وقد دخل على العتق فيكون حكم الشراء ضرورة غير انه يكون معتقا بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان مما يدوم وكان ينبغي ان لا يجوز دخوله عليها لان الفاء للتعقيب ويقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء وتعقب العلة عن الحكم مستحيل لانها مؤثرة والحكم اثرها فكيف يتقدم الحكم على علته او كيف يتاخر المؤثر عن اثره ولكن اشترط ان يكون العلة مما يدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو حرف الفاء كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده ايضا وكقوله اد الي الفا فانت حر اي اذا اديت الفا فانت حر فيتعلق العتق بالاداء وان لم يؤد لانه وصف

الحديد محمد فاشبه المترتب وقوله انزل فانت آمن فانه كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى كلامه
انزل لانك آمن والامان محتمل وانما لم نضمر حرف الشرط حتى يكون الفاء في قوله فانت آمن حرف
جزاء ويكون داخلا في محله لان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضروري ولا يصار اليه الا عند الضرورة
ويستعار بمعنى الواو في قوله علي درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان لانه لما تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتيب
اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا آخر كما في العين المجتمعين وانما يقال هذا وجب اولا وهذا
آخرا كما يقال هذا دخل اولا وهذا آخرا فيحمل مجازا على الواو كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي
يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر اعتباره فوجب ان يحمل على جملة مبتداة لتحقيق الاول ويضمر
المبتدا اي فهو درهم كقول الحطيئة يريد ان يعربه فيعجمه رفع يعجمه لانه استئناف ولم يعطفه على الاول
اوله والشعر لا يستطيعه من لا يعلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان
يعربه الى آخره اي يريد ان يعربه شعره فيخرج معجما ولو نصب لفسد المعنى الا ان هذا لا يصح لان الفاء للعطف
فلا بد من اعتباره بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد ان يكون الدرهم الثاني غير الاول فيلزمه
درهمان ضرورة العطف واستعير بمعنى الواو لتعذر الترتيب او بمعنى الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب ليكون معنى الترتيب
مرعيا فيبقى على حقيقته وثم للعطف على سبيل التراخي لاختصاصه بمعنى هو موضوع له حقيقة ثم قال ابو حنيفة
رحمه الله هو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بعد الاول رعاية لكمال معنى التراخي اذ لو كان معنى
التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي وعندهما التراخي في الحكم والوجود مع الوصل في التكلم
رعاية لمعنى العطف فيه لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله حتى اذا قال لغير الموطوءة انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو سكت على الاول
حقيقة يلغو ما بعده كذا هنا ولو قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
ووقع الثاني ولغا الثالث عنده وانما يقع الثاني وان لم يكن مفيدا لان قوله ثم طالق لا يفيد شيئا بادراج
المبتدا فصحح الكلام كانه قال ثم انت طالق وقد دخل عليه ذكر قبله ولم يذكر الشرط لانه لو
لا ان الكلام صحيح بدونه وتعين الغا الثالث لبطلان المحلية عنده ومثل ما لو قال لغير الموطوءة ان
دخلت الدار فانت طالق طالق طالق فان الاول يتعلق بالشرط والثاني ينزل في الحال والثالث يلغو
كذا في شرح الطحاوي وقالا يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب اي عندهما يتعلق الطلقات بالدخول
في المسالتين اعني في تاخير الشرط وتقديمه وينزلن على الترتيب لان ثم للعطف على التراخي فلاعتبار
معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم يكن مدخولا

بها

بها عند الشرط يقع واحد عند الشرط في الفصلين واذا كانت مدخولا بها يقع ثلاثا ولو كانت مدخولا
بها عند التعليق في آخر الشرط ينزل الاول والثاني في الحال لوجود المحلية وتعلق الثالث بالدخول
واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل
وتطلق ثلاثا عند الدخول وثم يجيء بمعنى الواو مجازا للمجاورة التي بينهما اذ كل واحد منهما للجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه قال الله ثم كان من الذين آمنوا اي وكان من الذين آمنوا لانه لو بقي على حقيقته
لكان الايمان متراخيا عن العمل فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سببا للثواب لان عمل الكافر غير معتد به اذ
الايمان مقدم على كل عبادة واصل لكل طاعة وقال واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا
مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله لانه لا يمكن حقيقته لانها تؤدي الى ان يكون شهيدا
بعد ان لم يكن وهو ممتنع لانه ليس بمحل للحوادث وفي قول النبي عليه السلام من حلف على يمين فرأى
غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير استعير بمعنى الواو ليكون عملا بحقيقة الامر فيه
عليه الرواية الاخرى وهي قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير
ثم ليكفر يمينه فثم هنا محمول على حقيقته لوجود التكفير بعد الحنث فكان العمل بحقيقة ثم وبموجب الامر ممكنا
بخلاف الرواية الاولى لانا لو عملنا بحقيقته ثم لم يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر اذ التكفير
بعد الحنث فكان الفعل قبل الحنث غير واجب اجماعا وان جاز عندنا فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا
لما هو المقصود وهو التكفير اذ الكلام سيق له لان الكفارة في الكتاب واجبة ذكرها الرسول عليه السلام محمولا
على الوجوب بل يخرج شرعه على وفق الكتاب لانه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع لا للترتيب وعرف الترتيب
بالرواية الاخرى ولان ثم ليس بمحمول على حقيقته اجماعا اما عندنا فظاهر وكذا عنده لانه اذا كفر قبل
الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقيبه من غير تراخ يجوز ولان التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو
لا يطلق التكفير فكان فيما ذهب اليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة وفيما ذهبنا اليه ترك العمل بحقيقة
ثم للضرورة والعمل بحقيقة الامر الذي هو المقصود بسوق الحديث واذا صح ان يستعار ثم بمعنى الواو فاولى
ان يصح استعارة الفاء بمعنى الواو كما بينا في قوله علي درهم فدرهم ومثل لان تجوز الواو بالفاء اقرب
منه بثم لان الواو للجمع والفاء للوصل وثم للتراخي وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء اتم فكان
اقرب ثم لما صح استعارة ثم للواو مع بعده عن الواو فلان يصح استعارة الفاء للواو مع قربه الى الواو اولى
وهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
وطالق ان هذا على الاختلاف في مثل ما اختلفوا في الواو حتى اذا دخلت الدار تطلق ثلاثا عندهما كما في الواو

وعنده تطلق واحدة ولو قال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقا بل يقع واحدة عندهم فعلم ان جواز الفاء بالواو اقرب من ثم الى ان الحقيقة اوها كذلك احترز بالاتفاق في هذا اي في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط لان حرف الفاء للتعقيب وكان تنصيصا على الترتيب وهو اختيار الفقيه ابي الليث والاول اختيار الكرخي والطحاوي واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا اي اذا قال انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار يكون مثلها الواو حتى اذا دخلت الدار طلقت ثلاثا عند البعض كما في التعليق بالواو وقيل يقع واحدة وهو الاصح لانه نص على الترتيب نص على نسا الاختلاف ذكره السرخسي في مبسوطه وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك تقول جاءني زيد بل عمرو اولا بل عمرو فيما يفهم منه الاخبار بمجي عمرو خاصة فطلق ثلاثا اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله على درهم بل الفان فانه يلزمه الفان وقال زفر يلزمه ثلاثة الاف لانه اقرار بالالفين ورجع عن الالف لكن الاقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزماه كما في الطلاق ولنا ان بل للتدارك وذا في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كانه قال بالاقل فكانه قال بل مع ذلك الالف الف اخر فيما الفان على وهذا في الاخبار ممكن لانه يحتمل تدارك الغلط فان الرجل يقول حججت حجة بل حجتين ويقول سني ستون بل سبعون بزيادة عشرة على الستين واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور فيه الغلط لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه فاما الخبر يحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فلذا جعلنا موقعا ثنتين راجعا عن الاول وبرجوعه لا يقع فتطلق ثلثا حتى لو قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين اولا بل ثنتين يقع ثنتان لان الغلط في الاخبار ممكن وهذا فيما قال لامراته ولم يدخل بها انت واحدة لا بل ثنتين اوبل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول وهو باطل لان المحل لم يبق بعد ما بانت بالاولى فكيف يقع ايقاع الثنتين عليها وهذا لو قال لامراته ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين اوبل ثنتين فانها تطلق ثلثا اذا دخلت اتفاقا لبقاء المحل معلقا للاول بالشرط وبل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط ابتداء بلا واسطة لكن شرط الاول وليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح الرجوع وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما في وسعه وكانه اعاد الشرط فقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما قال ابو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو بان قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين فانها اذا دخلت يقع واحدة لان الواو للعطف على سبيل التقرير

للاول

للاول فكان مقررا للاول ومعلقا للثانية بالشرط بواسطة الاول فجا الترتيب عند التعليق ضرورة فعند وجود الشرط لا بد ان يكون الوقوع مرتبا ولما بانت بالاولى بطل المحلية فلا يقع الثانية ضرورة ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقربهما الغد فان استويا اعتبر اقربهما والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه ما قال محمد في الجامع في رجل له امراتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامراة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط اي لا بل هذه طالق ان دخلت انت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما وان جعل عطفا على الشرط صار عطفا على التاء في ان دخلت يكون معناه لا بل ان دخلت هذه الدار فانت طالق لانا اذا عطفناه على الشرط كان عطفا على الضمير المرفوع المتصل من غير ان يؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهذا ليس بمستحسن قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقال اذهب انت واخوك باياتي وذلك لان الفاعل كالجزء من الفعل الا ترى انهم منعوا من اربع متحركات في كلمة واحدة ثم جوزوا ذلك في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة ولان ثبوت النون في تفعلان وتفعلون علامة رفع الفعل حتى سقط بالجازم والناصب فلولا ان ضمير الفاعل الذي هو الالف في تفعلان والواو في تفعلون نزل منزلة الجزء من الفعل لما جاز وقوع النون بعدهما لان محل الاعراب اخر الكلمة واذا كان ضميرا لا تقوم بنفسه تاكد الشبه بالعدم وهذا لان الفاعل المطلق متى كان كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم لان الاسم لا يكون جزء الفعل فمتى كان الفاعل ضميرا متصلا لا تقوم بنفسه تاكد شبهه بالعدم والعطف على المعدوم باطل فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن بخلاف ضمير المفعول لانه ليس كالجزء لما مر ولنا قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وانما حسن لكونه يؤكد بالضمير المنفصل لاعادة حرف النفي تقول ما فعلت ولا فلان فيحسن بخلاف ما لو قلت ما فعلت وفلان واذا عطفناه على الجزاء كان عطفا على انت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذا قدمناه فان نوى الشرط صدق فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الاولى بدخول الثانية وان دخلت الاولى طلقت الاخرى ايضا لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف واما اذا استويا في الحسن اعتبر اقربهما كقوله لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار معطوف على المستثنى لا على المستثنى منه حتى يلزمه الف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة دينار لان عطفه على كل واحد منهما حسن الا ان المستثنى وهو عشرة دراهم اقرب اليه فترجح بالقرب على ان الاصل في الذمم البراءة وذا فيما ذكرنا لان الواجب يقل على تقدير ويكثر في عكسه ولكن للاستدراك بعد النفي تقول ما رأيت زيدا لكن عمرا فصار اثباته لاثبات ما بعده فاما نفي ما قبله

فثابت بدليله وهو حرف النفي بخلاف بل فانه للاضراب عن الاول منفيا او موجبا تقول
جاءني زيد بل عمرو وما جاءني بكر بل خالد وهذا اذا عطف مفرد على مثله واما في عطف الجملتين فهي
كبل في مجيئه بعد النفي والايجاب تقول ما جاءني زيد لكن عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
ولكن الشرط ان يكون الجملة الثانية مخالفة للاولى في المعنى كما ابتكر من النظير فيهما مختلفان او الثانية
منفية والاولى مثبتة كذا قرره صاحب المقتصد والمفصل عن ان العطف بها انما يصح عند اتساق الكلام
اي عند انتظامه بان لم يكن في كلامه تناقض اي اذا لم يكن في اخره اثبات ما نفاه باوله فاذا اتسق الكلام
تعلق النفي في الاول بالاثبات الذي ذكره في آخره والا فهو مستأنف اي وان لم يكن الكلام متسقا لا يصح العطف
ويكون لكن للاستيناف لا تعلق له بالاول كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى
لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح
وجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعله واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها
لا يتحقق فيه معنى العطف فيبطل هذا العقد بقوله لا اجيزه فيكون قوله ولا اجيزه ابتداء بعد الانفساخ والمهر
في النكاح من الزوائد […] فلا يتغير العقد بتغييره ولو قال لفلان علي الف قرض
فقال المقر له لا ولكنه غصب يكون المال لان الكلام متسق لانه بين بآخره انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه
في الاقرار باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت بينهما ثم تصدقه له فيما اقر به قبل […] المال
ولو قال رجل هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان فان وصل كلامه
فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه لكنه يحتمل ان يكون نفيا عن
نفسه اصلا لا الى احد فيكون ردا للاقرار فيرجع الى الاول اي المقر ويحتمل ان نفيا الى غيره الاول
فاذا وصل به قوله ولكنه لفلان كان بيانا انه نفي ملكه عن نفسه الى الثاني واذا فصل وقطع كلامه كان
نفيا للملك اصلا لا الى احد فصار ردا للاقرار وتكذيبا للمقر فعاد الى المقر له بعينه بالبينة اذا قال ما كان
لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه مني او وهب لي بعد القضاء فان العبد للمقر له لانه نفاه
عن نفسه الى الثاني حيث وصل به البيان فيكون للثاني وذلك يحتمل الانشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على
ذلك في حق المقر له الا ان المقر يضمن قيمته للمقضي عليه لان ظاهر كلامه وهو قوله ما كان قط تكذيب لشهوده واقرار
بان القضاء باطل وهذا حجة عليه فصلح قوله فيما يرجع الى الكذب شهوده وضمان قيمته ولكنه بقوله ما كان لي
قط صار شاهدا على المقر له لان هذا القول تضمن بطلان اقراره وهو قوله ولكنه لفلان فلم يقبل قوله
فيما يرجع الى بطلان اقراره لانه حجة عليه فلم يكن العبد للمقر له وما كان قوله ما كان لي قط في حق النفي

طه

عليه صحيحا وجب عليه رد العبد اليه وقد تعذر رده باستهلاكه باقراره فان قلت هذا انما يصح اذا قدم
الاقرار ثم قال لم يكن لي قط فيقبل البعض دون البعض اما اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان بعد
الكذب شهوده اولا فكيف يصح اقراره بعد اكذاب الشهود اذ الاقرار في ملك الغير لا يصح قلت الكلام صدر جملة
واحدة فلا نفصل البعض في حق الحكم لان الكلام يتم باخره وتوقف عليه اذا كان في اخره ما تغير اوله
فصار المتقدم والمتأخر سواء فلذا لم يعمل نفيه الملك الا في بطلان الاقرار واو لاحد المذكورين
باعتبار اصل الوضع سواء دخل بين اسمين او فعلين تقول جاءني زيد او عمرو اي احدهما وقيل ان او في
الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو اضرب زيدا او عمرا فليس له ضربهما وللاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله
مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بامر مقصود حتى يوضع له كلمة
وهذا لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك ذلك فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا انه او وضع للشك
فان قلت الكلام وضع لابراز ما في الضمير وجاز ان يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج الى ان يعبر عنه بوضع له كلمة
او قلت لفظ الشك وضع بازاء معناه فلم يحتج الى غيره ولانه لما تردد بين ان يكون موضوعا لما ذكرنا وهو
مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان الاول اولى لكنه اذا استعمل في الخبر تناول احدهما غير عين فافضى
الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك وهذا لان الخبر وضع للدلالة على امر كان او سيكون
غير مضاف كيفية الى الخبر فلما ترددت الدلالة بين ان يكون الجائي زيدا او عمرو وقع الشك للسامع من ترددها
الخبر لا ان الكلمة وضعت للشك اذ لو وضع للشك فانما استعمل في الخبر افاد الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين
لافاد هذا المعنى في كل موضع استعمل سواء كان خبرا او غيره ولا يختلف فكان احق بالوضع فانه لو قال جاءني زيد او عمرو
تفيد مجيء احدهما وهو وجهه والشك للسامع انما حصل بامر خارج لا بكلمة او وقد استعمل في الابتداء او الانشاء تناول
احدهما من غير شك تقول انت زيد او عمرو فيكون للتخيير لان الابتداء او الانشاء لا يحتمل الشك لانه عبارة عن تساوي
الدليلين بلا مرجح لاحدهما فيكون الخبر محله اذ الخبر دليل وليس بانشاء لان الدليل مظهر امر قد كان والانشاء اثبات
امر لم يكن فلا يكون محل الشك وقد يستعمل هذا في مثل قوله احدكما حر لما بينا انه لاحد المذكورين وهذا الكلام انشاء
يحتمل الخبر لانه خبر في وضعه الاصلي حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كما اذا ذكر في الزيادات
لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه في الشرع صار انشاء بمنزلة على سائر الجوارح من البطش والمشي فاوجب التخيير
على احتمال انه بيان ليكون عملا بهما التخيير بين ان يوقع على هذا او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر
وجعل البيان انشاء من وجه اي التعيين في احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حالة البيان
فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق لان قيام المحل شرط لانشاء العتق ولو كان اظهارا من كل وجه

لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان يجبر لان المولى لا يجبر على انشاء العتق ويقال انه اظهار في حكم يختص بالموقع وانشاء في حكم يختص بالمحل لانه نازل في
المحل لانه لا ابهام في جانب الموقع وانما الابهام في جانب المحل حتى لو كان له اربع نسوة ولم يدخل بهن فقال احديكن
طالق ثم تزوج خامسة قبل بيان الطلاق في احديهن جاز له نكاح الخامسة لان جهة الجمع بين الخمس ترجح
الى التزوج لان محله لا يسع الخمس ولا يجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعا بين الخمس ولو دخل بهن لا يجوز
نكاح الخامسة فاعتبر البيان انشاء لان العدة ترجح الى المحل ولا يجاب المبهم غير واقع في حقه فكان جامعا
بين الخمس والماء في الزيادات واذا دخلت في الوكالة اى لو قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد
صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما ببيعه وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يبطل التوكيل
قياسا بجهالة المامور وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما
لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه ما تمام الى يكون ممتثلا كما
في التكفير باحد الاشياء الثلاثة ودخلت في البيع والاجارة اى ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة
فيصح استحسانا اى اذا دخل او في المبيع او في الثمن فسد البيع لجهالة لان للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم
فان كان من له الخيار معلوما صح في الاثنين او الثلاثة استحسانا ولم يجز في الزيادة لانه اذا لم يكن من له الخيار
معلوما اوجب جهالة ومنازعة وشرعية المبايعات لقطع المنازعات فمتى افضت الى المنازعة تعود على موضوعها
بالنقض واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا لانه يحتمل ان يختار هذا فيكون البيع
ذلك والمبايعات الجصة لا تحتمل التعليق بالخطر لانه شبه القمار فكان القياس ان لا يجوز كما في الاثواب الاربعة الا
انا جوزناه في الثلاثة استحسانا للحاجة دفعا للغبن كما في خيار الشرط لانه كما يحتاج الى التامل والتروي
في عين واحد في انه هل يوافقه ام لا يحتاج الى التامل في عين واحد من الاعيان ان مثل العين يوافقه ام
ذا ام لا غير ان الحاجة تندفع بالثلاث لاشتمالها على الجيد والاوسط والردى فبقي ما وراءه على قضية القياس
والاجارة بيع المنفعة فكانت كبيع العين في حق الاحكام وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير اى اذا دخل او في
المهر اوجب التخيير عندهما ان كان مفيدا بان تقول لامراة تزوجتك على الف حالا او على الفين الى سنة او تزوجتك على
الف درهم او مائة دينار حتى كان للزوج ان يعطى اى الامرين شاء وفي النقلين يجب الاقل الى اذا لم يكن التخيير
مفيدا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا ان يعطى الزيادة بان تقول تزوجتك على الف درهم او الفين لانه لا فايدة في التخيير
بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن به وهذا لانه لما لم تتوقف صحة النكاح على التسمية كان وجوب
المال عند التسمية في معنى الابتداء تسمية الاقرار بالمال او الصلح او بدل الخلع او العتق وفي هذه الصور يجب الاقل لان

هنا وصار

ابو حنيفة

هنا وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان لانه الموجب لها المال وهو المجمل حيث ذكر بكلمة او
فكان اولى ببيانه وعندهما يجب مهر المثل اى عند ابي حنيفة يصار الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصلي في النكاح
مهر المثل والعدول عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا ودخول او يمنع كون المسمى معلوما قطعا
فيجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لها من العقود موجب
اصلي لجوازها بلا بدل فلذا اوجبنا الحد المتيقن وبطل الزايد عليه لكونه مشكوكا فيه فاما
النكاح فلا ينعقد الا بمهر لما قدمنا في اول الكتاب وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا لبعض
اختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين قال عامة الفقهاء والاكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين
والمامور مخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلا لا قولا ثم اختلفوا في كيفيته فقال
انه واجب عند الله تعالى عينا وان كان مجهولا في حق العباد وقال الله تعالى عالم بان من عليه يختار
ما سواه الواجب عنده وقال بعضهم انه للحال غير واجب عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار
العبد فعلا كان الوجوب عليه معلقا بشرط الاختيار وقالت المعتزلة الكل واجب على طريق البدل
على معنى انه لا يجب تحصيل الكل ولا يجوز تعطيل الكل واذا اتى بواحد منها يجوز له ترك الباقي
احتجوا بان الواجب لا يخلو اما ان كان واحدا منها عينا وهو منتف اجماعا او واحدا غير عين وغير
المعين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف به او الكل على سبيل البدل وهو المرام ولنا ظاهر الاية
فان او لاحد الشيئين او الاشياء والقول بوجوب الكل او بوجوب المعين خلاف مقتضاه فتعين ما
قلنا وما ذكروه منقوض بايجاب تحرير رقبة فان الواجب واحد من الرقاب لا بعينه وهذا لان جهالة
الواجب لا يمنع تحصيل مقصوده لامكان طريق الوصول اليه باختياره فعلا واحدا عينا الا يرى انه
اذا ابتاع قفيزا من صبرة فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري فقد صار ما ليس معينا في
نفسه معينا باختياره وكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فالحاصل ان الواجب احد الاشياء الثلاثة مع اباحة
التكفير بكل نوع منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز ولكن الواجب صار مؤدى باحد الانواع بخلاف كلمة
او في اية قطع الطريق فانه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز وكذا في كفارة الحلق فدية من صيام
او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما الواجب واحد منها ويتعين باختياره فعلا
لا قولا في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
للتخيير عند مالك والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متشبثين بظاهر

الرواية فانه للتخيير في الاصل ولكنا نقول في اول الاية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة لان
الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اى يحاربون اولياء الله على حذف المضاف
فان احدا لا يحارب الله ولان المسافر في الفيافي في امان الله وحفظه ومتى كان عليه فالمتعرض له كانه
يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع
تتفاوت في صفة الجناية نصا وقد عرفت ان الجملة اذا قوبلت بجملة تنقسم والمذكور اجزية متفاوتة في صفة
التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرفت
ان الجملة اذا قوبلت بجملة تنقسم البعض على البعض فلما كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب
انواع الجناية وتفاوت الاجزية ادب يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها
والاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت في قوم هلال بن عويمر وهو ابو بردة الاسلمي وكان
بينه وبين رسول الله عليه السلام عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم وقتلوا فنزل جبريل
فاوحى اليه ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل ومن افرد اخذ المال قطعت
يده لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض وقيل هذا حكم قاطع طريق كافرا
كان او مسلما ومعنى الاية ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل
والاخذ فيصلب حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي يقتل ثم يصلب تفاديا
عن المثلة او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او ينفوا من الارض اذا لم يزيدوا على
الاخافة كذا في الكشاف وغيره ولم يجعل اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة الحلق واليمين لان
قتل الصيد واحد وكذا الحلق وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة او على وضعها موجبة للتخيير اما في قطع
الطريق فاوجبت التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب احوال الجناية ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اخذ
المال وقتل فالامام الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء
صلبه لان الجناية متعددة صورة لوجود اخذ وقتل متحدة معنى لان الكل قطع الطريق فيميل الى ايهما
شاء وقيل او عندنا بمعنى بل لقوله تعالى او اشد قسوة قيل معناه بل اشد قسوة وقوله بل يزيدون وقوله فكان قاب قوسين او ادنى
ومعناه او انه في العين اسرع اى بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا
انه باطل لان تناسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وهذا لان احدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل
واحد المعينين ليس بمحل للعتق لان الدابة لا يتصف بالكفر فلا يتصف بالرق فلا يتصف بالعتق فلا يكون

غير المعين منهما محلا للعتق فلا يكون محلا للايجاب ضرورة فيلغو كلامه كما لو قال احدهما حر وعنده
هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
فيجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة
الحكم اى ابو حنيفة يقول نعم هذا الايجاب تناول احدهما غير عين ولكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين
تناول احدهما على احتمال التعيين ببيانه او بعدم المزاحمة حتى يتعين احدهما وعند التعيين يتعين هذا المعين
مرادا من الاصل لا ان تقع على صاحبه ثم ينتقل عنه اليه فعلم انه يتعلق العتق المبهم على المتعين
فيجعل العبد المعين مرادا من الاصل في مسئلتنا مجازا ونصح الايجاب هنا باعتبار هذا المجاز حتى لا
يبطل الكلام في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وارادة البعض فيتعين هو
كما نقول في الاكبر سنا منه وهذا جعل المجاز خلفا على الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم
هذا الحكم الاصلي فيبطل كما في الاكبر سنا منه ولهذا قلنا لو قال هذا حر وهذا وهذا فانه يعتق الثالث
ويخير في الاولين لان صدر الكلام تناول احدهما عملا بكلمة او والواو حرف شركة فيما سيق له الكلام والكلام
سيق لاثبات حرية احدهما لا الاثنين فيكون الثالث شريكا لمن ثبت له الحرية قبل كلامه فيصير عطفا على المعتق من
الاولين كقوله احدكما حر وهذا وقال الفراء انه ان شاء اوقع على الاول وان شاء على الثاني والثالث فجعل كانه
قال هذا حر او هذان قلنا ان العطف للاشتراك في الخبر لا لاثبات خبره وخبر الاول لا يصلح خبرا للاخر حينئذ
لان الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبرا للمثنى بل خبرهما حران ويستعار للعموم فيصير بمعنى واو العطف
لا بعينه وذلك اذا كان في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما
يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة ولو حلف لا يكلم الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما اعلم ان كلمة او يستعار
للعموم بدلالة يقترن به فيصير شبيها بواو العطف من حيث انهما منفيان وليس بعين الواو من حيث ان كل
واحد منهما منفي ولو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو في الايمان على
ذلك اذا استعمل في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما
ما لم يطعهما وقيل الاثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم وكان الوليد غاليا في الكفر
فلو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما
لم يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الانفراد بخلاف او ولو كلمهما لا مرة لان اليمين
واحد فلا يحنث الا مرة ولا خيار له في ذلك اى في تعيين احدهما لان الكل صار منفيا ولو بقي او على حقيقته
لوجب الحنث لانه احدهما يكون منفيا فيكون له ولانه يعين احدهما كما لو كان في الاثبات بان قال هذا حر

او هذا ولو قال لا اقرب فلانا او فلانا نه يصير موليا عنهما حتى لو مضت المدة بانتا جميعا ولو بقيت
على حقيقته لبانت احديهما لانه لا يكون موليا عن احديهما واما كان النفي دليلا على العموم لان او لما تناولت
احد المذكورين كان النكرة وهي في النفي تعم لا انه اوجب عموم الافراد لان اصله ان يتناول احدهما ومن
الدليل ايضا استعماله في موضع الاباحة فيصير عاما لان الاباحة دليل العموم لانها اطلاق ورفع
القيد وعند ارتفاعه يثبت الاباحة بطريق العموم الا ترى انه لو اذن لعبده في نوع نصيبها ذونا
في الانواع لان الاذن رفع القيد قال الله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن والمراد به
العموم لانه موضع الاباحة وقال جالس الفقهاء او المحدثين اي احدهما فالمراد به العموم لانه موضع الاباحة
او كلمهما ان شئت والفرق ما بين التخيير والاباحة ان له الجمع بينهما في الاباحة وليس له ذلك في التخيير وانما
يعرف الاباحة من التخيير بحال يدل على ذلك وعلى هذا قلنا اذا قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له
ان يكلمهما من غير حنث لانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصار عاما بدلالة الاولى قال
لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما حتى لا يحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضي
المدة قبل القربان وقالوا فيمن قال قد عفى فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير له ان
يدعي المالين لانه استثنى من الحظر لانه يتضمن الابراء حرم على نفسه الدعوى والخصومة فيكون الاستثناء
منه استثناء من الحظر فكان اباحة معنى فيكون اباحة فتكون عامة وقال محمد رحمه الله بكل قليل او كثير على معنى
الاباحة اي بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا وكذلك داخل فيها او خارج او داخلا كان او خارجا فدخل
الكل لانه موضع الاباحة لان قليل البيع مع كثيره النصرف فيه وحق به ويجوز القليل فيهما وقال بعضهم لا يجوز
او ينبغي ان يكون الواو لانه لو ذكر او لا يكون الا احدهما اما القليل او الكثير اما الخارج او الداخل
ولكنا نقول هو موضع الاباحة فصار بمعنى الواو وكذلك اذا دخل في الفعل افضى الى الشك نحو قولك
فعلت كذا او كذا واذا دخل في الابتداء اوجب التخيير كقوله والله لا ادخل هذه الدار اليوم او لادخلن هذه
فان الدارين دخل بر في يمينه لانه او ذكر في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط البر وان لم يدخل واحدا
منهما في اليوم حنث لفوات شرط البر ويوجد دخول احدهما ولو قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه
الدار فاي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكر في موضع النفي فكان بمعنى ولا ولو عطف بالواو واعاد حرف
النفي كان الجواب ما قلنا كذا هنا وقول فخر الاسلام ان له الخيار بعد هذه المسئلة مشكل وتصرفناه الى المسئلة التي
لان الخيار ثابت في المسئلة الاولى بان يعين للبر دخول احدهما فالا قول على ما قررنا في المسئلة الثانية
لانه في موضع النفي وقد ذكر قبل هذا يحنث ان يحصل لانه لا خيار له في ذلك وصرفه الى المسئلة الاولى بحسب علمائهم

البعض

الواو واو

البعض ينبو عنه اللفظ ويستعار بمعنى حتى او الا اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل
ضرب الغاية لقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم او الا ان قال الفرا
ان او هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لانه لا يحسن ان العطف على شيء او على ليس لانه يصير عطف
الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد
المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية
والكلام يحتمله لان نفي الامر يحتمل الامتداد فيجعل او يتوب عليهم في معنى الغاية كقولك لا افارقك او تقضي حقي
او الا ان تقضي حقي فمعنى الاية والله اعلم ليس عليك من الامر شيء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي
منهم ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها ولم يتعذر لانه يصح ان يعطف قوله
او يتوب عليهم على ما قبله اي يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء
انما انت عبد مبعوث لانذارهم او نصب يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف على الامر اي ليس
لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم شيء قال محمد رحمه الله في الجامع لو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل هذه لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات فتركت الحقيقة
وحملت على الغاية مجازا لان الغاية صالحة لان اول الكلام حظر يحتمل الامتداد فيتعلق به ذكر الغاية فان دخل
الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى
غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فاما اذا لم يدخلهما حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال
بقاء اليمين وحتى للغاية كالى اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط
ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم اكلمك حتى تغدي عندك فانه يبطل معنى الغاية ثم
كما يجيء ان شاء الله تعالى والغاية ما ينتهي اليه الشيء او عند اليه وتنقضي عليه فاصلها كمال معنى الغاية فيهما وخلوصها
لذلك كالى قال الله تعالى حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون آخر جزء من
الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا نقول حتى نصفها
او ثلثها كما تقول الى نصفها والى ثلثها لان ذا ليس بشرط في مجرور الى الا ترى الى قوله وايديكم الى المرافق
فالمرافق ليست باخر جزء من الايدي ولا ملاقية لاخر الاجزاء وان يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالراس قد اكل
والصباح قد نيم بخلاف الى فانه لا اشتراط في مجرورها ذلك فيجوز ان تقول اكلت السمكة الى راسها ويكون
الراس غير ماكول وذهب بعضهم الى انه يجوز ان يقال اكلت السمكة حتى راسها على ان الاكل قد انقطع عند الراس

وقول فخر الاسلام وتقول اكلت السمكة حتى راسها اى الى راسها فانه بقى اى تقى الراس غير ماكول
محمول على قول من قال او على انه استعمل حتى بمعنى الى حيث فسره حتى بالى والله اعلم وتستعمل للعطف
مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى اعلم ان حتى تستعمل للعطف لمناسبة بين العطف
والغاية وهي التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية تقول
القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية اى جا القوم حتى افضلهم فانه
جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان
فيه معنى الغاية كانت حقيقته قاصرة وهذا لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان فيه معنى العطف اذ لو كانت لكمال
معنى الغاية حقيقة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي بمجيئه
فيه معنى الغاية ونظيره دخل قولهم استنت الفصال حتى القرعى مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم
بين يديه لجلالة قدره وعظم شانه والقرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الذي به قرع وهو داء واستنان العدو
من المرح ونظيره قولهم مات الناس حتى الانبياء وعلى هذا اكلت السمكة حتى راسها بالنصب فهو للعطف اى اكلت راسها
ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدأ
وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة وهي غاية والا فيجب اثباته
من جنس ما قبله كقولك اكلت السمكة حتى راسها فالخبر هنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم كقولك اكلت السمكة
نبه على احتمال ان يكون هو للعطف او غيره ولكنه اجاد بان راسها ماكول ايضا حتى راسها ماكول او ماكول ايضا
وموضعها في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء اى على انتهاء الصدر فان لم يستقم فالمجازاة بمعنى لام كي وعلم الاستقامة اما
بعدمهما بان لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح الاخر دليلا على الانتهاء او بعدم احدهما وانما تحمل على المجازاة اذا
صلح الصدر سببا لما بعده وصلح الاخر جزاء له فلم يصلح غاية وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان حتى للغاية
في الاسماء فان تعذرت الغاية تجعل مستعارا للعطف مع قيام معنى الغاية لان السبب ينتهي بجزائه كالمغيا ينتهي
بالغاية والدليل على ما ذكرنا قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اى عن يد مواتية غير ممتنعة
او حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة لا مبعوثا على يد ولكن عن يد المعطي الى يد الاخذ هذا اذا اريد يد
المعطي وان اريد الاخذ فمعناه حتى يعطوها عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم انعام عليهم حيث ترك
ارواحهم لهم وهم صاغرون اى يؤخذ منهم على الصغار والذل وهو ان ياتي بها بنفسه ماشيا
وتسليمه قائما والمتسلم جالس وان يتلتل تلتلة ويؤخذ بتلبيبه ويقال له اد الجزية يا ذمي ويزخ

في قفاه

ويزخ في قفاه وحتى يغتسلوا وحتى تستانسوا اى تستاذنوا فحتى في هذه الاية للغاية لان الصدر
يحتمل الامتداد اذ القتال مما يمتد زمانا فاحتمل تمامه وفي غيره صدر الكلام نفي فيكون ممتدا والاخر يصلح دليلا
على الانتهاء فان اعطاء الجزية احد ما ينتهي به القتال لان المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفر حتى لا يقتل النساء
والرهبان وقبول الجزية اية ترك الحراب فكان دليلا على انتهاء القتال وكذلك الاغتسال والاستيذان ينهيان
المنع عن الدخول في مكان الصلوة وفي بيوت الغير لان المنع في الاول للنجاسة والاغتسال يزيلها وفي الثاني
لحق الغير فيسقط باذنه وفي قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فالصدر وهو القتال وان كان يقبل
الامتداد ولكن الاخر لا يصلح دليلا على الانتهاء لان الفتنة هي الشرك فعدم الفتنة يكون مطلوبا فلا يكون منهيا
للقتال بل يكون داعيا اليه فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لان لا يكون فتنة فيكون
الدين لله والاخر وهو قوله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله يصلح جزاء وقوله وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب
يحتمل ان يكون بمعنى الغاية يعني حركوا بانواع البلايا والشدائد الى ان يقول الرسول والذين معه متى نصر
الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة
الرسول وينتهي فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات انها اعلام لانتهاء المغيا من غير اثر للغاية
في المغيا اذ هي حد ينتهي اليه المحدود والمغيا ولا اتصاف له به وجودا او وجوبا ويحتمل ان يكون بمعنى لام كي اى زلزلوا
لكي يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلهم وهذا
لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول وقرئ حتى يقول بالرفع على انه في معنى الحال كقولك شربت الابل
حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية كذا في الكشاف وذكر في عين المعاني حتى يقول
بالرفع نافع وحتى حرف ابتداء قال وحتى الجياد ما يقدن بارسان واعلم ان حتى الابتدائية يجوز ان يكون
الجملة بعدها اسمية وفعلية نحو خرجت النساء حتى هند خارجة وحتى خرجت هند فعلى هذا لا يكون فعلهم سببا
له ويكون متناهيا به فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية اى ان تعذر
ان تحمل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض ليس لهذه الاستعارة ذكر في كتاب الله وعلى هذا مسائل
الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح ان لم اتك حتى تغديني ان لم اتك حتى تغدى عندي اعلم بان محمدا رحمه الله
قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او
حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار احتمل الامتداد
بتجدد امثاله وتوالي احاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لان يحتمل
الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع عن الشيء اشد امتدادا .

من ذلك الشيء والمذكور بعده حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء او الشفاعة او دخول
الظلام دليل الاقلاع عن الضرب الشديد باعتبار العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك
فيجعل غاية حقيقية فاذا اقلع عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل
الغاية الا في موضع تغلب على الحقيقة عرف فحينئذ تترك الحقيقة ويعمل العرف كما لو قال ان لم
اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال حتى يغشى عليك
او تبكي فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد فوجب العمل بحقيقة الغاية
ولو قال عبده حر ان لم آتك غدا حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا
يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فيصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون
المعنى لكي تغديني فصار شرط بر الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبده
حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح ان يكون اتيانه مسببا لفعله ولا فعله جزاء
للاتيان نفسه لان المكافي يكون غير المكافى فلم يصح للمجازاة ايضا فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام
فكانه قال ان لم آتك فاتغدى عندك وكان شرط البر وجود الامرين فاذا لم يوجدا حنث حتى اذا اتاه
فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى من بعد غير متراخ بر وهذه استعارة بديعة لا ذكر لها في كلام
العرب وانما اخترعها اصحابنا على قياس استعارات العرب فقد بينا ان في الاستعارة لا يعتبر
السماع وانما يعتبر المناسبة وقد وجدت المناسبة بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب فجوز ان يستعمل
للعطف مع قيام معنى الغاية اتفاقا بل يصح ان يستعار للعطف عند تعذر الحقيقة وهذا استعارات
اصحابنا في غير هذا الباب كما استعاروا البيع او الهبة للنكاح والعتاق للطلاق وغير ذلك
وعلى هذا ينبغي ان يجوز جاء زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب فان قيل كيف يجوز هذا ولم تعرفه العرب
قلنا قول محمد حجة في اللغة فقد احتج ابو عبيد وغيره بقوله واذا استعير للعطف المحض يكون بمعنى
الفاء دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الفاء
اشد ومنها حروف الجر فالباء للالصاق بدلالة استعمال العرب فيكون للباء معنى يخصه فيكون
له حقيقة تقول به داء اي التصق الداء به ومررت على الانسان اي التصق مروري بموضع يقرب منه
وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به
قبل القبض عينا كان او دينا لكن في الذمة بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة

جيدة

جيدة بهذا العبد فان الحنطة تكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض
لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو الاصل في البيع اذ المبيع اصل
في البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع والالصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن تبع في البيع حتى لا
يشترط وجوده لصحته ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع ويثبت الملك بالقبض بخلاف ما اذا
لم يقرن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا والبيع الذي لا يكون الا سلما
فيشترط تأجيله ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الصدق حتى
لو اخبره به ولم يقدم لم يعتق بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم والفرق ان الاخبار في الحقيقة
عبارة عن الاعلام ومنه الخبير في اسماء الله تعالى وفي العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليلا
على المعرفة فصار محتملا للصدق والكذب فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا على مطلق الخبر
صدقا كان او كذبا لان ان مع الفعل مصدر فصار المخبر به القدوم وهو المفعول الثاني والقدوم
لا يصلح مفعول الخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك
دليل على القدوم لا موجب للقدوم لا محالة فصار التكلم بالقدوم شرط الحنث وقد وجد واذا قال
ان اخبرتني بقدوم فلان فالقدوم هنا لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله محذوف بدلالة حرف
الالصاق فكانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فبقي القدوم هنا واقعا على حقيقته
وهو الفعل فما لم يوجد حقيقته لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم فلا يحنث ولو قال
ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج
فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الذي يقع له ان
خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاما فكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر
انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه يحنث كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانه
يحنث اذا خرجت بغير ملحفة بخلاف الا ان آذن لك فانه على الاذن مرة واحدة لانه تعذر العمل هنا
على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما
من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما قال
الله تعالى الا ان تغمضوا فيه الا ان تقطع قلوبهم قال ابن عباس الا ههنا بمعنى حتى فان قلت ان
مع الفعل في تقدير المصدر قال الله تعالى وان تصبروا خير لكم اي الصبر خير لكم ولا اتصال
للمصدر هنا وهو الاذن بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهو الباء فصار كقوله الا باذني فكان

فيه تحقيق الاستثناء فلا يحتاج الى الحمل على الغاية التي هي مجاز والى ما قال الفراء الا بمعنى الى في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن كان شرطا قلت انما صح الاستثناء ثمة لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا به محذوفا فهو سائغ لقيام الدليل عليه وهو الباء وكانه قال الا خروجا ملصقا باذني فاما هنا فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل فتعذر تحقيقه الاستثناء فتعين مجازه في قوله انت طالق ان شاء الله تعالى بمعنى الشرط اي لو قال انت طالق بمشية الله او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض قال صاحب المحصول فيه الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فيلزمه مسح بعض الرأس وهو ادنى ما يتناوله الاسم وقال مالك انها صلة لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار تقديره وامسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الرأس وليس كذلك اما التبعيض فلا يعرفه اهل اللغة كما قاله ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لكان ترادفا لا دليل عليه وهو ليس باصل في الكلام ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهو التوكيد بلا ضرورة بل هي للالصاق هنا كما في قولك كتبت بالقلم لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل فيتناول كله كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جملته واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الرأس لانه غير مضاف اليه والاستيعاب ضرورة الاضافة اليه وانما تقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع لما ان الثلاث اكثرها فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي فان قلت قد قال الله تعالى في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وقد شرط الاستيعاب في التيمم قلت على رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى واما على ظاهر الرواية فانما عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين فجعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر نضرب بالسيف ونرجو بالفرج اي نرجو الفرج او باشارة الكتاب وهو ان الله تعالى شرع التيمم خلفا

عن

عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على ابقاء الباقي على ما كان والاستيعاب في الاصل فرض فكذا ما قام مقامه وعلى للالزام لان حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء يقول زيد على سطح ثم صار هو موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضيته لان ما يعلو الشيء يلازمه فقوله له علي الف يكون دينا لان حقيقة اللزوم في الدين لان الدين يجب عليه ويلزمه الا ان يصل به الوديعة فيقول له علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة فان دخل في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اي اذا استعملت في البيع بان قال بعت منك هذا الشيء على الف درهم والاجارة بان قال اجرتك هذه الدار شهرا على درهم والنكاح بان قال تزوجتك على الف درهم كانت بمعنى الباء مجازا لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجود فناسب الالصاق فاستعير له والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة ولكنه الحق بها من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة وكذا اذا استعملت في الطلاق وعندهما لانه معاوضة ايضا اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء كما في المعاوضات المحضة وعند ابي حنيفة رحمه الله للشرط حتى لو قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب عليها شيء من الالف ويكون الواقع رجعيا عنده وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع بائنا كما لو قالت بالف درهم له ان على للتعلي حقيقة واستعمل للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة بل بينهما معاقبة وهذا لان المقابل يثبت مع ما يقابله معا كالعوض مع المعوض بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة وبين الشرط والمشروط معاقبة لا مقابلة فيثبت الشرط اولا ثم المشروط وفي وجوب المال عليها بازاء الطلاق معاقبة وذلك معنى الشرط فاعتبار مقابلة ومعاوضة لان احد العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال في مقابلة غير المال بالتسمية نصا فيجعل على شرطا حقيقة لان المشروط يلازم الشرط ويعقبه كالمتعلق يلازم المتعلق عليه وفيه التعاقب لان الصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء كما ان المتعاقبين يكون احدهما اثر الآخر وقد امكن العمل بحقيقة هذه الكلمة وهو الشرط في الطلاق لان الطلاق وان خلا العوض يصح تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يمينا تعليقا حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها واذا ثبت ان على للشرط هنا لا يجب عليها شيء من المال لانها شرطت للزوم الالف ايقاع الثلاث والمعلق بالشرط لا يثبت الا عند وجود كمال الشرط لان الشرط يقابل المشروط جملة ولا يتوزع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط لان الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لا يثبت شيء من الجزاء ولانه لو توزع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط وفي المعاوضات المحضة يتخيل معنى الشرط لان الاثبات لا يحتمل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر

فحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم بخلاف تعليق المال بالطلاق لان الطلاق مما
يصح فيه التعليق والمال يقع في غير ما يصح فيه التعليق وما ثبت في غير الشيء لا يعطى له حكم نفسه وانما له حكم الغير
والدليل على ان على للشرط قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط ان لا يشركن وقال على ان لا
اقول على الله الا الحق اى بشرط الشرط ارسلني و فلتم الكلام على قوله حقيق اى حقيق بان لا اقول واعلم ان
الشرط ايقاع الثلث في المشروط وجوب الالف فكانها قالت ان طلقتني ثلاثا فعلي الف درهم واشار اليه
الشيخان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله في كتابيهما فان قلت ان كلمة على دخلت على الالف
وهي للشرط وكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا قلت لما كان الكلام متحدا جعل دخولها
على المال كدخولها على الطلاق وكيف وقد صرح فخر الاسلام في تصنيفه في اصول الفقه فان المال يجب
عقيب الطلاق وهذا تصريح منه بان المال مشروط ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة عملا بكلمة العموم والتبعيض وقالا له ان يعتقهم جميعا
لان من للبيان وقال المحققون من اهل النحو من في الاصل لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها
مبعضة في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهو راجع في ما جاءني من احد
راجع الى هذا والى لانتهاء الغاية وهي نقيضه من تقول سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منتهى
سيرك كما ان البصرة مبتدا السير ولذلك تستعمل في آجال الديون قال الله تعالى الى اجل مسمى ولو
قال لامرأته انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه وان نوى التاخير يتاخر
الوقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر لان الى للتاجيل وتاجيل الشيء لا يمنع ثبوت
اصله كتاجيل الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان الى للتاخير فيدخل عليه وهنا دخل
على اصل الطلاق فاوجب تاخيره واصل الطلاق يحتمل التاخير بالتعليق بمضي شهر واما اصل الثمن فلا
يحتمل التاخير بالتعليق فحملت الكلمة على تاخير المطالبة فان كانت قائمة بنفسها كقوله من هذا الحائط
الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان وان لم يكن فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج
ما وراءها فيدخل كما في المرافق وان لم يتناولها او فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل
كالليل في الصوم اعلم ان من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله
فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق وقوله الى المسجد الاقصى وقول
القائل حفظت القرآن من اوله الى آخره والاصل ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان
الحد لا يدخل في المحدود ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في

الاقرار

الاقرار وما لا يكون قائما بنفسه فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كالمرافق فان اليد اسم عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط
فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وان كان اصل الكلام لا يتناول موضع الغاية او فيه شك فذكر الغاية
لمد الحكم الى موضع الغاية فلا يدخل الغاية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك
ساعة بدليل مسألة الحلف فكان ذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال ابو حنيفة في الغاية
في الخيار انما يدخل في الخيار لان مطلقه يقتضي التابيد وكذلك في الاجال وفي الايمان في رواية
عن ابي حنيفة يدخل حتى لو قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان او قال بعت منك هذا العبد بالف درهم الى
شهر رمضان فانه يدخل لان صدر الكلام يتناوله وما فوقه فان مطلق قوله لا اكلم فلانا يتناول العمر
فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية لا يدخل لان في تاخير المطالبة في موضع الغاية وفي
حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم
الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلاث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة لان مطلق
الكلام لا يتناولها وفي ثبوتها شك وانما يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا يكون ثانية
قبل وجود الاولى ووجودها بوجوبها وقالا يدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا يكون
غاية ما لم يكن موجودة ووجود العاشرة بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه وعند زفر لا يدخل العاشر والثالث
وفي للظرف تحقيقا نحو زيد في الدار او تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان وعلى ذلك مسائل اصحابنا فانهم قالوا اذا قال
رجل غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه لانه اقر بغصب مظروف في ظرف فلزماه وكذا الطعام
في السفينة والبر في الجوالق لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان فقالا هما سواء وفرق ابو حنيفة
بينهما فيما اذا نوى اخر النهار حتى لو قال انت طالق في غد ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق
في الغد والغد اسم لكله وانما يتصف بالطلاق في كله اذا وقع الطلاق في اوله الا ترى انه اذا لم يكن له نية
يقع في اول النهار فاذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء كما لو قال انت طالق غدا ونوى
آخر النهار وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يصدق قضاء لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقع في اوله ليتصف بالطلاق في جميع الغد فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق
مضافا الى جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهم فيصدقه القاضي واذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول لاعتبار
السبق وعدم المزاحم واذا نوى اخر النهار كان تعيين الجزء المنوي وهو قصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول وهو

ضروري وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم
ساعة واذا اضيف الى مكان فقيل انت طالق في الدار او في مكة يقع الطلاق حيث ما يكون في الحال لان المكان
لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الاماكن كلها والحاصل ان المكان الداخل عليه حرف
في قوله انت طالق في مكة موجود في الحال والتعليق به يخرج بخلاف الغد في قولك انت طالق غدا فانه ليس بموجود
في الحال فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة في قولك ان دخلت الدار فانت طالق وهذا لان الطلاق
انما توقف وقوعه على شيء اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة او معنى اما الاول فهو قوله انت طالق ان كلمت فلانا
او اذا جاء غد فان وقوع الطلاق متوقف على الكلام ومجيء الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق واما الثاني فهو قوله
انت طالق غدا فالطلاق توقف على مجيء الغد وان لم يكن معلقا بحرف التعليق لانه قرن الطلاق بالغد فيقتضي
حدوثهما معا والغد معدوم للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق الى مجيء الغد ويصير
كانه قال اذا جاء غد واما اذا عدم التعليق حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف
على شيء ثم في قوله انت طالق في مكة ما علق الطلاق بالشيء لانه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق
ايضا معدوما لان مكة موجودة فعدم التعليق حقيقة ومعنى وكان ارسالا للطلاق الا ان يضمر الفعل
فيصير بمعنى الشرط اي الا ان يراد به اضمار الفعل فكانه قال انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
ويتعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله
ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وقد يستعار في للمقارنة اذا اضيف الى الفعل فقيل انت طالق
في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الشرط والظرف مناسبة من حيث المقارنة فحمل في على
معنى مع فحروف الصلات يقام بعضها مقام بعض بدليل ولو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول
الدار ووقع بعده لان قران الطلاق بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء فلهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول
الدار فصار بمعنى الشرط وعلى هذا قال في الزيادات لو قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته لم تطلق
كانه قال انت طالق ان شاء الله لان في بمعنى الشرط وكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كما لو علق بشيء غاب لا
يوقف عليه وكذا اخوات المشيئة الا في علم الله فانها تطلق لانه يستعمل في المعلوم يقال هذا علم ابي حنيفة
اي معلومه فلا يصلح شرطا لانه تعليق بالموجود والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود فان قيل لو
قال في قدرة الله تعالى لم تطلق حالا لان القدرة تستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله
قلنا المراد به اثر قدرة الله الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم ولو قال
لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف

فيصدق

فيصدق لان في الظرف معنى المقارنة فيلزمه عشرون ولكن بدون النية لا يلزمه عشرون لان المال
لا يجب بالشك لان الاصل في الذمم البراءة وكذا لو قال انت طالق واحدة في واحدة تقع واحدة فان قال نويت
مع وقعتا سواء كانت موطوءة او غير موطوءة وان قال عنيت الواو يقع ثنتان ان كانت موطوءة والا واحدة
كقوله واحدة وواحدة وقال صاحب المحصول وقيل انها للسببية كما في قوله عليه السلام في النفس
المؤمنة مائة من الابل وهو ضعيف لانه لم يقل به احد من اهل اللغة وقد نقل منه بحيث انه ذكر بعد هذا
جوابا عن كلام ابن جني ان كون الباء للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة ان الشهادة على النفي غير مقبولة قلت
ان عطف ابن جني بالدليل الذي ذكرناه فقد وقع فيما ابى ومن ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء
وما وضع للقسم وهو ايم الله وما يؤدي معنى القسم وهو لعمر الله اما الباء فهي اصل للالصاق وهو اصل
حروف القسم لانها توصل الفعل الى اسم الله المحلوف به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف في قول
الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله قال الله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولكن الكرخي استعمله في اسماء الله
والصفات فانه يقول بالرحمن الرحيم وبعزة الله وبقدرته وجلاله وكبريائه وفي الحلف بغير الله مظهرا او مضمرا بان يقول
بابي او بك لافعلن او به لافعلن فلم يكن للباء اختصاص بالقسم بخلاف الواو والتاء وذكر في بعض شروح الحسامي
بالقسم وتقديره واما الباء فهي اصل للالصاق ولكن ليس لها اختصاص بالقسم واما الواو فانما استعيرت عن الباء
للقسم لما بينهما من المناسبة صورة باتحاد مخرجيهما وهو ما بين الشفتين ومعنى من حيث ان الواو للجمع والباء
للالصاق وفي الالصاق الجمع فالباء لاصالتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها ولهذا جاز حلفت بالله
ولم يجز احلف والله لانها انما استعيرت عن الباء توسعة لصلات القسم لا بمعنى الالصاق فلو صح الاظهار لصار
مستعارا لمعنى الالصاق فكان مستعارا عاما ولا حاجة الى ذلك وانما الغرض خصوص الاستعارة
لباب القسم لانه داع الى التوسعة لكثرة دوران القسم على السنتهم الا ترى انه اذا قال بعت منك هذا العبد
والف درهم لا يصح البيع ولو كان مستعارا لمعنى الالصاق يصح ولانه حينئذ تشبه قسمين احدهما
احلف والاخر والله وهذا المعنى لا يوجد في الباء لان الفعل مع الجملة حرف الالصاق تستدعيه وبالدخول
على المضمر فيقول بك لاعبدنه وبه لازورن بيتك ولا يجوز دخول الواو على المضمر فلا يقال وك لافعلن
ولا وه لاخرجن لانحطاط رتبة الخلف عن الاصل واما التاء فانما استعيرت عن الواو توسعة
لصلات القسم لما بينهما من المناسبة فانهما من حروف الزوائد ويقوم التاء مقام الواو كما في التراث
والتخمة وغيرهما ولما كان فرعا لما هو فرع انحط رتبته عن الباء والواو فقيل لا يدخل الا في اسم
الله وحده لانه المقسم به غالبا يقول تالله قال الله تعالى تالله لاكيدن اصنامكم ولم يجز

بالرحمن كما جاز والرحمن وقد روى الخفش ورب الكعبة لانه سمى اسم الله تعالى فى الظهور
والاستعمال وقد يحذف حرف القسم توخيا للتخفيف فيقال الله لا فعلن كذا لكنه بالنصب عند البصريين
بحذف الباء وايصال فعل القسم الى الاسم كقوله امرتك الخير فافعل ما امرت به وبالجر عند الكوفيين
بتقدير الباء وقد ذكر فى الجامع مسايل على مثال الاصل فانه قال فيه لو قال والله والرحمن لا اكلمه فكلمه
لزمه كفارتان لان كل واحد من الاسمين يصلح يمينا والواو للعطف ولو قال والله الرحمن يكون يمينا واحدة لانه اجرى
الثانى مجرى النعت للاول وكذا لو قال والله الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان الثانى لا يصلح صفة
والله والعزيز والحكيم لزمه ثلاث كفارات واما ايم الله فاصله عند الكوفيين ايمن وهو جمع يمين وعند
البصريين هى كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها وهمزته همزة وصل يقال عند المدح والرضا بالشى والهمزة للوصل
وانما توصل اذا اتصل به حرف نحو وايم الله ولو كان لبناء صيغة الجمع لما ذهب عند الوصل كقولك نجبت
على اكلب واما لعمر الله فاللام فيه للابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح غلب فى القسم حتى لا يجوز
غيره والمعنى لبقاء الله اقسم به فيصير نصريحا لمعنى القسم فيكون فى كقوله جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم
فانه صريح معنى البيع فكذلك هنا ومن هذا القبيل اسماء الظروف وهى مع وقبل وبعد وعند فمع للمقارنة حتى
لو قال لامرأته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء دخل بها ولم يدخل لان مع
للقران فتوقفت الاولى على الثانية تحقيقا لمراده فوقعتا معا وقبل للتقديم حتى لو قال لامرأته
انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس
تطلق للحال لان القبلية لا تقتضى وجود ما بعدها قال الله تعالى من قبل ان نطمس وجوها وصح
الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فانها
لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال
قبلها واحدة تطلق ثنتين وبعد للتاخير وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل ان الظرف
اذا اقترن بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقترن كان صفة لما قبله تقول جاءنى زيد قبل عمرو فاقتضى سبق
زيد واذا قلت جاءنى زيد قبله عمرو فاقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق فى الماضى ايقاع للحال لكونه
مالكا للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد والواقع فى الماضى واقع فى الحال فثبت ما فى وسعه لا ما ليس
فى وسعه والقبلية فى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها ولا تقع الثانية
لفوات المحلية وفى قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها فى الماضى وايقاع الاولى فى الحال والايقاع

فى الماضى

فى الماضى ايقاع فى الحال ايضا فيقترنان فيقعان والبعدية فى قوله بعدها واحدة صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى فى الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان وفى قوله بعدها واحدة صفة
للاخيرة فيبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندى الف درهم
كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والواقع عليه الامانة لا دين وعلى هذا قلنا
اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو قال عند كل يوم
او مع كل يوم او فى كل يوم تطلق فى كل يوم واحدة حتى تطلق ثلثا فى ثلاثة ايام ولو قال انت على كظهر امى
كل يوم يكون ظهارا واحدا ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او فى كل يوم تجدد انعقاد ظهارها كل يوم لانه اذا
لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف صار كل يوم لكونه
ظرفا وانما يتحقق ذلك فى الحقوق طلاق اوظهار فى كل يوم ومن هذا الجنس الا الفاظ الاستثناء واصل ذلك
الا والاستثناء من جنس البيان لانه بيان تغيير فمسايله تذكر فى باب البيان ان شاء الله تعالى وغير يستعمل
صفة للنكرة ويستعمل استثناء واصله ان يكون وصفا ويستعار لما بعده اعراب ما قبله تقول له على درهم غير دانق بالرفع
يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق ولو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم بالرفع
يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء
عنده والدراهم لا تجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى وعند ابى حنيفة وابى يوسف ينقص من الدينار
قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما يلحق فى باب ان شاء الله
وانما ذكر فخر الاسلام وما يقع الفصل بين البيان والمعارضة بدليل فى باب البيان لان محمدا رحمه الله يعمل فى
هذه المسئلة بطريق المعارضة وهما بطريق البيان بيانه ان الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق
المعارضة عند الشافعى والمنفصل بطريق المعارضة عند الكل فعند محمد يعمل فى هذه الصورة بطريق المعارضة
لعدم المجانسة كما اذا استثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلا ولا ساغ لجواز ان يجب عليه دينار
ولا يجب عليه عشرة دراهم وعند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما وسوى مثل
غير وهكذا ذكر فى الجامع لو قال ان كان فى يدى دراهم الا ثلثة دراهم او سوى ثلاثة دراهم او غير ثلاثة
فجميع ما فى يده صدقة وفى يده اربعة دراهم او خمسة دراهم فلا شى عليه لان شرط حنثه ان يكون فى يده غير
الثلاثة ما يطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين ولو قال
ان كان ما فى يدى من الدراهم الا ثلثة دراهم والمسئلة بحالها حرمه ان يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه
ان يكون فى يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم ومنها حروف الشرط

ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه الدراهم الا دينارا
او ينتقص من الدراهم قيمة دينار

وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتيما وكلما ومن وما واما لم يذكر كل في حروف الشرط لان
الاسم يليه دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت الفاظ الشرط لانها انما تتصل بالفعل
الذي هو شرط الحنث اي علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم
الذي لا خطر فيه وقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت على اضمار فعل يفسره الظاهر
وقد عد البعض من الفاظ الشرط لان الفعل يلازم الاسم الذي يدخل عليه كل مثل كل امرأة
اتزوجها وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده وان اصل فيها وما
وراها ملحق بها وانما ذكرت حروف الشرط وان كان اذا ومتى ونحوهما من الاسماء لان الاصل فيها
ان وهي حرف وانما يدخل على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة اما للوضع او لان الجزاء
لما وجب فيه ان يكون غير واقع وجب ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلوله فلا يصح ان يكون العلة واقعة
والمعلول غير واقع تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء غد اكرمتك لانه لا خطر في الغد ولذا قبح
ان احمر البسر كلمتك وان طلعت الشمس الا في اليوم الغيم ونحوه وكذا ان مات فلان كان كذا مع
ان الموت كائن لا محالة على ان وقته غير معلوم واثر ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق
بوجود الشرط فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة ومثاله على ان التعليقات ليست باسباب عندنا خلافا
للشافعي لما بينا في موضعه ان شاء الله فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى
يموت احدهما ثم ان مات الزوج تطلق قبيل موته بساعة لان الشرط عدم فعل التطليق منه وذا لا
يتحقق الا باليأس عن الحيوة فاذا اشرف على الموت على وجه لا يتسع فيه انت طالق فقد فات التطليق
فوجد الشرط وهو عدم التطليق فطلقت ثلاثا وان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا
كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق
فصار فارا وان ماتت المرأة قبيل موتها بساعة لطيفة لا يتسع فيه كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق
بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لانه قبيل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انتفاء
محل الطلاق بخلاف الزوج كما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح انها بموتها
كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع للتكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان
صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا
حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال فلا يمنع وقوع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق
في تلك الساعة اللطيفة الا يرى ان المتقي اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو

مجنون

مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في تلك الحالة فكذا هنا ولا ميراث
للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهو شرط التوريث واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى اي يستعمل للشرط مرة ولا يستعمل اخرى
واذا جوزي بها يسقط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابي حنيفة وعند نحاة البصرة هي للوقت
باعتبار اصل الوضع وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك
بحال مع ان المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام كقولك متى القتال ومع ذلك لا يسقط عنها حقيقة
والمجازاة باذا غير لازمة بل هي جائزة فاولى ان لا يسقط عنها معنى الوقت وهو قولهما حتى اذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ مثل
متى لم اطلقك وهذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط او الوقت فكما نوى لهما ان اذا اسم للوقت المستقبل
ويقرن بما ليس فيه معنى الخطر قال الله تعالى اذا السماء انشقت ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا
او ترددا بين ان يكون وبين ان لا يكون واذا يستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء
انفطرت او منتظر لا محالة نحو اذا احمر البسر كان كذا ويستعمل في جواب الشرط قال الله تعالى وان تصبهم
سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون معناه فهم يقنطون واذا كان داخلا في الكائن لم يكن مبهما اي لم يكن
على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان الشرط يحتمل الابهام والتردد ولابي حنيفة انه قد يستعمل للشرط مجازا مع قيام
معنى الوقت كما في متى فصار الطلاق مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت فقد وجد ذلك
الوقت فطلقت وهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها
كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت وقوله ان اذا يستعمل للوقت كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
ويستعمل للشرط الخالص كقوله واذا تصبك خصاصة فتجمل ومعناه وان تصبك بدليل دخول الفاء في فتجمل وهذا
مخصوص بان ولا يدخل في متى وكون الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا منتظر لا محالة واذا ثبت
الوجهان في اذا على التعارض اعني معنى الوقت ومعنى الشرط الخالص فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت
احدهما وان حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال فلا يقع الطلاق بالشك وفي قوله انت طالق اذا شئت قد صارت
المشية اليها بيقين فان اريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالشك واذا ما مثل اذا ومتى للوقت المبهم في
اصل الوضع ولكن لما كان الفعل فيها جعل للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام
معنى الوقت فيقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها
فيه بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وقد مر مباحث كلما ومن وما في الفاظ العموم وفي المختصر يقول

لو جئتني لاكرمتك لما ان ان يجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو يجعله للمضي وان كان مستقبلا
وزعم الفراء ان لو يستعمل في الاستقبال كان كما ذكره صاحب المفصل وروي عنهما اذا قال انت طالق
لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار لان فيه معنى الترتب فيما اقترن به فكان بمعنى الشرط ولو قال انت
طالق لولا صحبتك او انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق لما فيه من معنى الشرط لان قوله انت طالق موجب
وقد منعه باعتبار وجود الصحبة او الدخول فعمل عمل الشرط في المنع وان كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم
على خطر الوجود وهنا الصحبة موجودة ولكن الشرط ما والاه ثم يقطع بين السارق لتحقق الحكم وقد
وجدنا وذكر محمد في السير الكبير ما بناه على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا اذا قال راس الحصن آمنوني على عشرة
من اهل الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة سواه والخيار في تعيينهم اليه ولو قال آمنوني وعشرة او بعشرة او
ثم عشرة فكذلك الا ان الخيار في تعيين العشرة الى من امنهم لان المتكلم عطف امانهم على امان نفسه فاقتضى
المغايرة ولم يشترط لنفسه في امانهم شيئا فلم يكن له الخيار بخلاف الاول لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ
عن الاستعلاء فيقتضي ان يكون مستعليا عليهم ولا كذلك الا ان يكون الولاية اليه ولو قال آمنوني الى عشرة وقع
على عشرة لا غير وللراس الحصن ان يدخل نفسه فيهم لانه اذا صار بعيدهم امنا بسببه فاذا كان بعيدهم آمنا والخيار
فيهم اليه لان الامان انما يكون للاجلاء ان كان الخيار اليه وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل
يقول كيف انت اي اصحيح ام سقيم ولذلك قال ابو حنيفة رضي الله عنه في قوله انت حر كيف شئت انه يقع ويلغو
قوله كيف بمعنى الكلام لا حال للحرية فلا يتعلق بمشيته وعندهما المشية اليه في المجلس ولا يعتق ما لم يشأ كقوله
ان شئت وفي الطلاق يقع الواحد ويبقى الفضل في الوصف اي البائن والقدر اي الثلاث مفوضا
اليها بشرط نية الزوج اعلم انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الكلام وان دخل بها
وقعت واحدة رجعية في الحال ثم المشية اليها في صفة البينونة او جعل الواقع ثلاثا ان نوى الزوج لان
للطلاق احوالا فانه باين ورجعي والبينونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا لان عنده موقع الواحد
ملك ان يثلث وله ان يجعل الرجعي باينا واذا كان مالكا لذلك عنده ملك تفويضه اليها وقالا ما لا يقبل الاشارة
فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه اي ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية
كالطلاق والعتاق يرجع الكلام الى الاصل اي اصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال فذلك
لا يكون قبل وجود الاصل ولو حملنا على الاصل لاحتجنا الى الغايها فلا يقع شيء ما لم يشأ في المجلس
ويترتب صحة مشيتها على نية الزوج وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق
ما لم تشأ ويتعلق اصل الطلاق بمشيتها لان المشية واقعة في نفس الواقع لان العدد هو الواقع فقد

عاق

علق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بها وحيث
المشية بالمجلس لانه ليس فيهما ما ينبئ عن الوقت وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين
شئت انه لا يقع ما لم تشأ ويتوقف مشيتها بالمجلس لانه ليس فيهما معنى الوقت حتى تعمما عموم الاوقات بخلاف
اذا شئت ومتى شئت لانهما يعمان في الاوقات كلها فلها ان تشاء في المجلس وبعده اللفظ المذكور بعلامة الذكور مطلقا
يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط خلافا لبعض اصحابنا وبعض الشافعية ولا يتناول الاناث المفردات
اتفاقا والمذكور بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان دخول الاناث ثم بطريق التبعية وهذا يليق
بهن لا بالذكور وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات لتطييب قلوبهن لانهن شكون الى النبي عليه السلام
فطلبن التخصيص بالذكر فبطل تشبث الآخر به ظانا ان المسلمين لو تناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا حتى قال
محمد في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على
بناتي لا يتناول الذكور منهم او لاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان حتى لان الاسم
لا يتناول الاناث المفردات وحتى قال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة اذا اوصى لبني فلان وفلان ابو الذكور
والاناث فالوصية للكل لان البنين يتناول البنات المختلطة بالبنين كالاخوة يتناول الاخوات المختلطة
بالاخوة قال الله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء، وقد ذكر في الكشاف المراد بالاخوة الاخوة والاخوات
تغليب الحكم الذكورة واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا ومنه
سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح الخالص من كل شيء ويقال فلان صرح
بكذا اي اظهر ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه بابلغ اظهار وهو اظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال
اليه وهو كقوله انت حر وانت طالق وبعت واشتريت ووهبت لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة كثرة الاستعمال
وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي النية فعلى اي وجه اضيف
الى المحل من نداء او وصف كان موجب الحكم حتى اذا قال يا حرة او يا طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا
نوى او لم ينو كما لو قال انت حر او انت طالق لان عينه قام مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا
فلا يحتاج الى النية واما الكناية فما استتر المراد منه ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير فان المراد لا يفهم بها بدون القرينة فان ضمير الغائب يحتمل نفسه بين اسم واسم الا بدلالة
اخرى ومن معنى الكناية اخذت الكنى فان الرجل معروف باسمه العلم والاسم الصريح لكن يخص ما جعل
علما ثم يكنى عنه بالنسبة الى الولد ومن لا يعرف الا بدلالة زائدة وهي معرفة الولد وتلك الكنية حقيقة
وليست بمجاز عن اسمه العلم لانه لا اتصال بينهما فعلم ان الكناية قد تكون بالحقيقة وقد تكون بالمجاز اختلف

وكما الحبشي يكنى بابي البيضاء والضرير بابي العيناء ص

وهذا لان الضمير ... غائب الاسم المضمر ... المتكلم والمخاطب او ... فلا يفهم المراد منه الا بدلالة

من فوجهم كنيت وكنوت قال واني لاكنوا عن قذور لغيرها ولعرب احيانا بها فاصارح
وحكمها ان لايجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد في المراد بها فلا يجب
الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد لاحتماله الحقيقة وغيرها وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت
بواين الا اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة اعلم ان الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما
كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة المراد ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل
به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بها البينونة من جهة المبرات او من جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات
فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى نية الطلاق فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل
بموجباتها من غير ان يجعل كناية عن الصريح ولذلك يقع بها الطلاق البائن لان هذه الالفاظ ما تميزا في
انقطاع النكاح ومعلوم ان ما يكون كناية عن غيره فانما يعمل كعمل ما جعل كناية عنه ولفظ الطلاق لا يوجب
البينونة بنفسه فعلم انها عاملة بحقائقها وانما يكون هذا الاسم على اصل الشافعي رحمه الله حقيقة فهذه الالفاظ
لان الواقع بها رجعي عنده الا في قول الرجل اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة اعلم ان قوله اعتدي كناية
لاحتماله وجوها متغايرة اذ حقيقة الاعتداد للحساب فيحتمل ان يراد به عد نعم الله ونعم الزوج وغير ذلك
ولا اثر لذلك في قطع النكاح ويحتمل ان يراد به عدة الاقراء فاذا نوى الاقراء وهو الاعتداد من النكاح وتعين
وجه الطلاق بهذه النية وقع الطلاق به بعد الدخول اقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق
والطلاق معقب للرجعة وان كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند النية باعتبار انه مستعار عن الطلاق
لان الطلاق سبب للاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق فلذلك كان رجعيا فان قلت
ما ذكرت غير صحيح لوجوه احدها انه لو جعل مستعارا عن الطلاق فلا يخلو اما ان جعل مستعارا عن
قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي لا يجوز الاول والثاني والثالث لعدم الاتحاد في الصيغة لان قوله
اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعل والثالث وان كان فعلا ماضيا لا بد للاستعارة من الاشتراك في
الصيغة فانظر في قوله وسبب اسمي منكم وزوجت ابني منكم وقوله انت حرة وانت طالق كيف يتطابقا صيغة ولان
الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ وثانيها ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب لوجوب
العدة لعدم وجوبها عليها بالنص فلا يصح الاستعارة وان كان سببا فاستعارة المسبب للسبب غير جائز كما مر وهو
الوجه الثالث قلت نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا فيعد صحيح في الفتاوى انه اذا قال كوني طالقا بائنا وطالق
ثم انما تطلق من غير نية والطلاق سبب لوجوب العدة بالنظر الى الاصل اذ النكاح شرع للتوالد والتناسل
فكانت شرعيته للدخول لا للطلاق فطلاقها قبل الدخول بما يكون من العوارض والعوارض غير داخلة في

يراد به

فليس صحيح

القواعد

وبقاء النكاح ...

القواعد واستعارة المسبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه حينئذ
يصير كالعلة والمعلول كالمتعة بالبيع يثبت بالهبة والارث والوصية والاستيلاء فلم يكن للملك المتعة اختصاص
وكذلك زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتاق يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد ولا يجوز استعارة الحكم للسبب في
مثل ما بين الصور لتراحم الاسباب وعدم اختصاص الحكم بالاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص فيجوز استعارة
المسبب للسبب كما قال الله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا اذ لا يتخمر من العنب عند ما فهي الخمر من ماء العنب
اذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه وكذلك هنا الاتصال للعدة بدون الطلاق نظرا الى
الى الاصل فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز وكذلك قوله استبري رحمك يحتمل لان معناه اطلبي براءة
رحمك يحتمل ان يكون البراءة للوطي وللتزوج بزوج اخر فيقع الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول
مستعارا كما مر في اعتدي اذ هو تصريح بموجب العدة فاخذ حكمه وقد صح ان النبي عليه السلام قال لسودة
اعتدي ثم راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها فكان المعقول الذي هنا موجبا بهذا النص فان قلت اذا ثبت
الرجعة بالسنة في قوله اعتدي فينبغي ان يثبت لغيره من الالفاظ بالقياس لان الكل كنايات قلت ثبوت البينونة في
سائر الكنايات على وفاق القياس لان قوله بائن يقتضي البينونة بنفسه وكذلك البتة وغيرها وعدم ثبوت البينونة هنا بالنص
على خلاف القياس فيقتصر على مورده ولا يتعدى عنه الا اذا كان في معناه من كل وجه وحينئذ يثبت دلالة كما استبري رحمك
كما مر وكذلك قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت طالق تطليقة واحدة بحذف اوله المضاف الذي هو
ذات ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة لانه المقصود ويحتمل صفة للمرأة اي واحدة عند قومك او منفردة عندي ليس
لي معك غيرك او واحدة بين النساء في الجمال والكمال والمال فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح
الطلاق والصريح معقب للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد وهو لا ينبئ عن الوقوع فضلا عن الرجعة
والاصل في الكلام الصريح ففي الكناية قصور وظهر هذا التفاوت فيما يندري بالشبهات اعلم ان الاصل في
الكلام الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في الاعلام فاما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه فيما
هو المرام وظهر هذا التفاوت فيما يندري بالشبهات حتى قلت ان ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة
لا يوجب العقوبة لان الكلام للافهام ووضع للاعلام نصب فانما يعمل بالكنايات للحاجة فصارت
عند الضرورة الى نوع عند الحاجة ولهذا لا يجب حد القذف الا بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا
بالزنا فقال له رجل اخر صدقت لا يحد المصدق لان ما تلفظ به كناية عن القذف من وجوه مختلفة فانه كما
يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا ولم تكذب الان في هذا وكذا اذا قال لغيره لست

بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد لانه ليس بصريح في النسبة الى الزنا وكذا في كل تعريض لا يجب الحد فان
قلت لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت حد هذا وهذا تعريض قلت كاف التشبيه يوجب
العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رضي الله عنه وانما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون
دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما لا يندرئ مع الشبهات وههنا
الكاف ايضا توجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان نسبته الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول كما هو موجب العام
عندنا ونفرق بين النص مع الصريح بان الظهور في الصريح اتم بانضمام كثرة الاستعمال اليه بخلاف النص وبين الكناية
والمجاز بانه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة او معنى كاحمر وكني الحبشي بابي البيضاء وعن الاعمى بابي العيناء
ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة قد تعادي موضع الكناية مع ما كني له ولا يراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل ينفي
الحقيقة عند ارادة المجاز ويثبت في كثير الرماد عند ارادة الجود فان كثرة الرماد تفهم مع ما يفهم من الجود
فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الايقاد وكان كثير الطبخ فكان كثير الاضياف فكان جوادا فيراد كثرة الرماد
لا لذاته ولكن لاثبات الجود فاذا قلت فلان اسد لا يفهم منه الهيكل المخصوص اصلا بل ينتقل لفظ الاسد عن موضعه
الاصلي الى موضع المجاز وفي الكنايات ما انتقل عن موضعه الاصلي بل ثبت الاول ثم بواسطة ثبوته فكانا
خطر في نقيض والحاصل ان الكناية ما استتر المراد به وعند الاستتار جاز ان يكون في موضع الحقيقة وجاز
ان يكون في موضع المجاز فالصريح ما ابين في الظهور وجاز ان يكون المجاز بينا جليا كعلى اسد الله وجاز ان
يكون خفيا كما في كثير الرماد وبين الخفي والكناية بان الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذاته
كاية السرقة فانها ظاهرة في ذاتها ولكن الطرار اختص باسم آخر فخفي المراد بها النص في حقه واما الكناية
فقد لا يكون مفهوم المعنى بنفسه كما مر المقاصد بيان القسم الرابع اما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر
ما سيق الكلام له واريد به قصدا ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص يتناوله واما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق النص وليس بظاهر من كل وجه حتى لا يفهم بنفس
الكلام في اول ما تقع سمعه من غير تامل فسميت اشارة ونظيره من المحسوسات ان من نظر الى شخص مقابله
فرآه ورأى مع ذلك غيره بيمنه ويسرة باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه
اطرافه يصح فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا ومثله كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء اعلم ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب
نفقتها على الوالد فان الكلام سيق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه
بحرف اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلا على ان المختص بالنسبة هو الوالد وان للاب حق التملك في

مال الابن فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان
واليه اشار رسول الله عليه السلام بقوله انت ومالك لابيك وانه لا يعاقب بسببه الوالد الى الابن لانه سبب
اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم بحرمتها لانه نسب اليه بلام الملك ولا يستوجب
العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه وان الاب منفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده لا يشاركه
فيها احد لانه اوجب النفقة عليه بعلة النسبة ولا يشاركه فيها احد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه فيما
وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا لا يشاركه الولد احد في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك دليل على وجوب نفقة سائر القرابات غير الولاد خلافا للشافعي رحمه الله فالورثة
في الصل باعتبار القرابة فيتناول الاخ والعم وغيرهما لعمومه اذ كل واحد منهما يسمى وارثا وبينهما وهم
بمعناه ايضا لانه مشتق من الارث اي من ياخذ الارث وفيه اشارة الى ان النفقة على الاقارب سوى
الوالد تقدر بحصصهم من الميراث حتى ان نفقة الصغير على الام والجد تجب اثلاثا لان الوارث اسم مشتق من الارث
كالزاني والسارق مشتق من الزنا والسرقة فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة
الى ان اجرة الرضاع يستغني عن التقدير بالكيل والوزن وانما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه الله
في جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم
فالاية سيقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين لانها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير
لما سبق من اول الاية وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله الى قوله للفقراء المهاجرين
وقوله للفقراء بدل من قوله لذي القربى والمعطوف عليه باعادة اللام كقوله للذين استضعفوا لمن آمن منهم
وهم المهاجرون والذين تبوءوا الدار والايمان هو معطوف على المهاجرين والذين جاءوا من بعدهم عطف
على المهاجرين ايضا وهم الذين هاجروا من بعد وفي الآية اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء
الكفار عليها فانه سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت
يده عن المال لان الفقير ضد الغني والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال فالمكاتب ليس
بغني حقيقة وان كان في يده اموال حتى لا يجب عليه الزكاة وتحل له اخذ الزكاة وابن السبيل غني حقيقة
وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزكاة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا
حكم ثابت بصيغة الكلام لكن لم يثبت ذلك الا بالتامل سميناه اشارة ومثله اختلف العلماء فيه لاختلافهم
في التامل ومثله قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح ومثله نفرق بين الظاهر والاشارة فانهما
وان استويا من حيث ان الكلام لم يسق لهما الا انهما افترقا باعتبار ان الاشارة قد يكون خفية فتحتاج الى التامل

بخلاف الظاهر وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فالثابت بالعبارة بيان المنة للوالدة على الولد لان اول الاية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها يدل على ذلك وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه ثبت ان مدة الفصال حولان بقوله تعالى وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر وهذا حكم خفي على اكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فقد روي ان رجلا تزوج امراة فولدت لستة اشهر فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال ابن عباس رضي الله عنه اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب الفصال عامان فلم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرا عثمان عنها الحد وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فالثابت بالعبارة اباحة الاكل والشرب والجماع في جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم والثابت بالاشارة استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام اي الكف عن الاكل والشرب والجماع فكان حظر الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت خطاب واحد فاستوى الكل في ايجاب الكفارة اختصاص بالكفارة كما قال الشافعي رحمه الله وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر لانه اباح الجماع والاكل والشرب الى اخر الليل ثم امر بالصوم بقوله ثم اتموا الصيام وثم للتراخي والصوم يكون بالنية والامساك فيصير النية بعد طلوع الفجر ضرورة لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار وانما جاز تقديم النية على الفجر للتخفيف لا لاشتراطه الاداء في غير وقت الاداء لان النية في الليل اصل وصحة صوم من اصبح جنبا لانه اباح الجماع الى اخر الليل واذا جامع في اخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة وقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالاية سيقت لايجاب نوع من هذه الانواع الثلاثة على سبيل التخيير وفيها اشارة الى ان الاصل في الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد لازمه طعم يطعم كالاجلاس متعد من جلس ومعنى طعم اكل فالاطعام جعله آكلا فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا كسائر الافعال اذا صارت متعدية بادخال الهمزة لم يبطل حقيقتها فاذا سلط المسكين على الطعام حتى صار طاعما فقد تم التكفير فلا حاجة الى التمليك منه وجعل التمليك فيه اصلا ترك لحقيقة الكلام واما الحقت التمليك به لان الاباحة جزء من التمليك يعني بان التمليك كله لان حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها فاذا ملكه من الفقير فكانه قضاها كلها ومن الحوائج الاكل فصار كانه اتى بما هو المنصوص عليه وزعم المخالف وهو احمد بن حنبل بانه لا يجوز التمليك لجواز ان لا يطعم المسكين فكان تركا للمنصوص عليه باطل لان النص لما وقع على ما هو جزء من الكل وهو الاباحة فعدي اثباته الى الكل الذي يشتمل على المنصوص عليه وغيره فيكون عملا بالنص معنى والكسوة تخالف الاطعام فان الكفارة ثمة لا تتادى عارية بتمليك الثوب من الفقير لان النص شامل التمليك لانه جعل العين كفارة

اذ

اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للفعل وهو الالباس والعين لا تصير كفارة الا بالتمليك من الفقير فلما صار النص واقعا على التمليك يتوقف الجواز عليه كمن لم يستقم تعديته الى ما سوى جزء منه وهو الاعارة على ان الاعارة مع كونها جزءا قاصرة لانها غير لازمة لامكان الاسترداد فيكون منقضية قبل كمال المنفعة والاباحة في الطعام لازمة لانه لا يتمكن من الاسترداد بعد الاكل فكانت كاملة فهما على طرفي نقيض اي الاطعام والكسوة لان الاول فعل والثاني عين والفعل مع اللازم بعلة نقصان او الاعارة في الكسوة والاباحة في الطعام في طرفي نقيض لان احديهما جزء المنصوص عليه والاخرى كله مع التفاوت الذي بينهما وهو احديهما لازمة والاخرى غير لازمة وشرط التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة غلط في الاصل والفرع اما في الفرع فلان الاباحة في الطعام منصوص عليها واما في الاصل فلان ما تعلق بالكسوة ليس حكما شرعيا ليصح تعديته الى غيره واشتراط التمليك فيه ثبت ضرورة ضمنا لان الواجب عليه فعل التكفير كما في العبادات حقوق الله تعالى وهي افعال امتثالا ما قامت او كفت ما ذاك التمليك فهو من ضرورة فلا يقبل التعليل وسيعرف في باب القياس ان شاء الله تعالى وفي لفظة الاطعام والكسوة والمساكين اشارة الى ان المصرف الخاص اهل الحاجة الى الطعام والكسوة لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة ولان الله تعالى ما شرع صلة ماله الا لحاجة اليه وما خص هذه الصلة بالكسوة وهي اسم لثوب يكتسى به وبالاطعام وهو يقتضي الحاجة الى الطعم لان اطعام الطاعم لا يتكون كتمليك المالك علم ان سبب الاستحقاق الحاجة الى الطعام والاكتساء وان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الازمنة المتجددة للحاجة منزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا في عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة في ساعة لوجود عدد الحوائج فيجوز باشارة النص فان قلت فقد جوزتم في الكسوة ان يصرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة ايام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد في كل يوم وانما يحتاج في كل ستة اشهر ونحو ذلك قلت ما ذكرت من حاجة اللبوس والثوب قائم اذا اعتبرت الملبوس فاما اذا اعتبرت جملة الحوائج فهو مالك تقديرا وقد بينا ان التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك وان التمليك قائم مقام قضاء جميع الحوائج فينبغي ان يصح الاداء على تجدد الحاجات اي اعيان الحاجات اذا احصيت لم يكن بد من تجددها ولا تجددها الا بالزمان فقدر ذلك بيوم حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعات لان الحاجة تتجدد بتجدد الزمان وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار كل ساعة كان الحاجة متجددة حكما الا ان الاصح انه غير معلوم فكان التقدير باليوم احق وتمليك الطعام مثل الثوب حتى يجوز في عشر ساعات عند البعض اما الاباحة فلا يجوز الا في عشرة ايام لان الاحلال لا يستوفي في يوم واحد طعام عشرة مساكين فلا تتجدد الحاجة فيها الا بتجدد الايام ولهذا لو انه قبض كسوتين من رجلين في ساعة يجوز

وان قبضها من رجل واحد لا يصح لان كل واحد منهما مامور بالاداء الى الفقير وباداء احدهما لا يخرج الفقير
عن كونه فقيرا فالثاني موديا الى الفقير وان ادى الاول في تلك الساعة لان اداء الاول خرج الثاني كالعدم
فلم يوخذ كل واحد بالتفريق ليصل اداء كل واحد الى الفقير بخلاف ما اذا كان المعطي واحدا لانه مكلف بلا
تفريق امره وقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر
في يوم العيد الى الفقير لانه سيق الكلام له وفيه اشارة الى انها لا تجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني
لا يتصور كالتمليك من غير المالك وان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغناء الغني اثبات الثابت وانما يتحقق اغناء المحتاج
وان المستحب اداؤها قبل الخروج الى المصلى ليحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال فلا يحتاج الى
السؤال وان وجوب الاداء متعلق بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن السؤال في كل
اليوم اداء فيه وان الواجب يتادى بمطلق المال لانه اعتبر الاغناء وذا يحصل بالمال المطلق وان الاولى ان يصرفها
الى فقراء المسلمين لانه يوم عيد الاغنياء والفقراء وانما يتم ذلك للفقراء اذا استغنوا عن السؤال فيه وان صرفه
صدقة الى مسكين واحد اولى لان الاغناء به يحصل واذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الاغناء ومما كان اتم فيما
هو المنصوص عليه كان اكمل فهذه احكام عرفت باشارة الحديث وهو معنى قوله عليه السلام اوتيت جوامع الكلم
وهما سواء في ايجاب الحكم لان كل واحد منهما ثابت بالنظم الا ان الاول احق عند التعارض لاختصاصه بالسوق
وللاشارة عموم كما للعبارة لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام
والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص كالثابت بالعبارة وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص لان العموم فيما
سيق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص
واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون
الاجتهاد واعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة وانا نعني به معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ
من غير تامل حتى استوى الفقيه ومن ليس بفقيه من اهل اللغة فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم يسم عبارة
ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رايا واجتهادا لوضوحه سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعني
بهذا هو معنى اللغة ولكن نعني به ما يودي اليه معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوي وهو استعمال آلة التاديب
في محل صالح لها لا يتحمل عليه وهو يفضي الى الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي لعين المعنى اللغوي
فصار للضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا بل لعبا فالجمع بين المنصوص
عليه وغير المنصوص عليه بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا قياس
وقال بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره بمثل

المعنى

المعنى الذي تعلق به الحكم في الاصل وهذا موجود في الدلالة غير ان المعنى الموجب اذا كان
خفيا يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة وليس كذلك فان التافيف حرم بقوله تعالى فلا تقل لهما
اف ولا وهو كلمة كراهية تذكر عند التضجر وله صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله يثبت الحرمة
وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى يشارك فيه غير الفقهاء اهل الراي والاجتهاد كمعنى الايلام من
الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى لان الاذى الموجود في التافيف موجود فيهما وزيادة
فهذا دلالة وليس بعيب من القياس استنباط علة من النص بالراي اي ظني انها في الحكم شرعا لا لغة
كما نقول في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل معلول بالقدر والجنس بالراي فان ذلك
لا يثبت له صورة النظم ولا معناه اللغوي بيانه ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الى اخره معناه
بيعوا اذ الباء للالصاق فيقتضي فعلا والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط
والمماثلة للجبر في موضع لا يصح وفيه المماثلة لانه يصير تكليف ما ليس في الوسع فلما اوجب التسوية في هذه الاحوال
دل انها اموال متساوية ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس فكل موجود من الحدثان موجود بصورته
ومعناه فانما تقوم المماثلة بهما فالاول مسوي للصورة والثاني للمعنى والمراد بالمثل القدر وبالفضل الفضل
على القدر فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم فاذا وجد
الارز وغيره امثالا متساوية لوجود الكيل والجنس فيجب فيها المماثلة وكان الفضل على المماثلة فيهما
فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فيحرم بطريق القياس والحق مثل
هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة فهي مكشوفة القناع مرفوعة اللثام كاسمها وكل عربي سمع
آية التافيف يفهم حرمة الضرب والشتم لانه يعرف ببديهة العقل ان المعنى الذي لاجله يثبت الحرمة
هو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم يستعملونه للترحم او الاكرام
لا يحرم التافيف في حقه فهذا الفرق بالواضح والبيان اللائح يتبين انهما لا ينخرطان في سلك واحد كما
زعموا والثابت به كالثابت باشارة النص لان احدهما ثابت بمعنى لغة والاخر بنظمه الا انه عند التعارض
دون الاشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى فترجحت الاشارة بخصيصة
وهي النظم وكلاهما من باب البلاغة يعني ان اللفظ تضمن معنيين وهذا في محل تضمن معنى واحد
عاما وصحة اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالراي
وكان دليلا فيه شبهة مثاله ما روي ان ماعزا زنا وهو محصن فرجم فرجمه ثبت بالنص ورجم
من سواه ثبت دلالة لانا نعلم بالاجماع ان سبب الموجب في حق ماعز زناه في احصانه لا لكونه ماعزا

وهذا السبب يعم غيره فكذلك حكمه وكذلك كفارة الوطء تجب على الاعرابي الذي جامع امرأته في
نهار رمضان بالنص وفي غيره بدلالة النص لان النبي صلى الله عليه وسلم انما اوجب الكفارة على الاعرابي
لجنايته لا لكونه اعرابيا فمن وجد منه مثل تلك الجناية يثبت الحكم في حقه دلالة ولا يقال ان الحكم ثبت
في حق غيره بالاجماع لانه علم بالاجماع ان الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص وكذلك تجب الكفارة بالاكل والشرب
عندنا بدلالة النص دون القياس لانه عليه السلام انما اوجب الكفارة في الوقاع باعتبار انه افساد لصوم
رمضان وهتك حرمة الشهر لان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر في وجوبها جهة
المعصية في ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية لعينه لانه تصرف في نصف مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا الا ترى
ان الاعرابي سال عن الجناية فانه قال هلكت واهلكت ولم يرد به الهلاك الحقيقي فعلم انه اراد الهلاك
الحكمي بسبب المعصية لانها مفضية الى الهلاك لكونها مفضية الى الكفر وهو هلاك حكما لقوله تعالى اومن كان ميتا
فاحييناه اي كافرا فهديناه ولهذا نقسم ماله بين ورثته اذا لحق بدار الحرب مرتدا وحكم بلحاقه ويعتق
مدبروه وامهات اولاده وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية لان الجواب يبتنى على السؤال واذا
بني الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع فهو الجناية يثبت الحكم في الاكل والشرب دلالة لان معنى
الجناية فيهما اوفر لان دعوة النفس اليهما اكثر فكان الشرع الى الزاجر احوج ومن ذلك ان الكفارة لما وجبت على
الرجل بالنص بجناية الافطار وجبت على المرأة دلالة لان الجماع جنايته وهو بعينها ومن ذلك ان النبي عليه السلام
قال للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ثم انسحب هذا الحكم في الوطء ناسيا بدلالة
النص لا بالقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم لان فوت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد والمعدول
عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكن لما كان معنى النسيان لغة انه مطبوع عليه ومدفوع اليه خلقة ولا
صنع له فيه فكان سماويا محضا وكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا والجماع ناسيا كالاكل
ناسيا في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص فان قلت الجماع ليس بنظير الاكل والشرب لان النسيان في
الاكل والشرب يغلب لان وقت اداء الصوم وقت الاكل عادة ووقت الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف
في الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت الوقاع عادة ولان الصوم يضعفه عن الوقاع
ولا يحوجه الى ذلك كما يحوجه الى الاكل لان بالصوم تخلو المعدة وخلو المعدة يحمل على الاكل فينبغي ان
لا يلحق جماع الناسي في الصوم ... كالكلام ناسيا في الصلوة لانه نادر قلت الاكل والشرب جزئية في
اسباب الدعوة ولكن الميل اليهما قاصر في حاله لانه لا يغلب البشر واما الوقاع فقاصر في اسباب الدعوة
ولكنه كامل في حاله لان شهوة الوقاع تغلب الشخص حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك

المقصود

المقصود فيكون مع الزيادة مقابلا بالقصور فاستويا في صلوح الاستدلال ومن ذلك ان القضاء لما وجب على
المفطر بعذر السفر والمرض بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وجب
على المفطر بغير عذر بدلالة النص ومن ذلك ان النبي عليه السلام قال لا قود الا بالسيف واراد به الضرب
بالسيف لا قبضه وهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود وهو الجناية بالجرح والحكم جزاء يبتنى على
المماثلة في الجناية فكان ثابتا بذلك المعنى واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رضي الله عنه هو الجرح الذي
ينقض البنية ظاهرا وباطنا فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا ويثبت
فيما يماثله في هذا المعنى وهو الرمح والخنجر وقالا هو ما لا تطيق النفس احتماله فتهلك سواء كان جرحا
او لم يكن حتى قالا بوجوب القود بالقتل بالحجر العظيم والخشب العظيم بدلالة النص لان القصاص يجب
عقوبة لما ارتكب من الكبيرة التي هي دون الشرك وزجرا عن هتك حرمة الانفس وهتك حرمتها بالا يطيق
محله ولا يبقى معه فاما الجرح وهو تمزيق الجلد والجسد فوسيلة الى الهلاك فما يكون بغير الوسيلة كان اتم
وله ان المعتبر في كل فعل هو الكامل لان في النقصان شبهة العدم فلا يجعل الناقص اصلا بل الكامل
يجعل اصلا ثم يتعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا
فيما يندرئ بالشبهات فلا وهذا الكامل ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا فهو الكامل في النقض على مقابلة
كمال الوجود لانه موجود ظاهرا وباطنا وفيما قالا ان الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك لانا لا نعني بالقتل الجناية
على الجسم والروح اذ لا يتصور الجناية على الروح من العباد والجسم تبع وانما نعني به الجناية على النفس
اذ القصاص مقابل بذلك قال الله تعالى ان النفس بالنفس والمقصود هو النفس التي هي معنى الانسان
ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبايعه فقيل عرف الانسان بصورته ومعناه لا بمعناه دون صورته
كما ذهب اليه الفلاسفة كما ذكره بدر الائمة فالجناية عليها انما يتم باراقة الدم ليتم على معناه قصدا فلهذا
كان الغرز بالابرة موجبا للقود لانه مستعمل للدم مؤثر في الظاهر والباطن ومن ذلك ان حد الزنا يجب
باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة النص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الزنا اسم لفعل معلوم
ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى موجود في اللواطة وزيادة فالحرمة
في اللواطة اشد شرعا وعقلا فتلك الحرمة لا تنكشف بحال بخلاف حرمة القبل وسفح الماء فيها
اشد فالولد لا يخلق في هذا المحل اصلا وربما يخلق الولد ثم يتعهده الله تعالى وفي الاشتهاء مثله
لان ذلك بمعنى الحرارة واللين وهو لا يحرز الشرع لا ينفصل بينهما فيتعدى الحكم اليها لعموم معنى الزنا
الا ان ابا حنيفة رضي الله عنه يقول الكامل اصل في كل باب خصوصا فيما يسقط بالشبهات والكامل في سفح الماء

ما يملك البشر حكما وهو ان الزنا هلاك حكما لعدم من يربيه لانه لا يعرف له والد لينفق عليه وبالنساء عجز عن الاكتساب والانفاق وهذا قرب الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا تزنون وليس في اللواطة هذا المعنى بل يوجد تضييع بالصب في محل غير منبت وذلك يحصل بالعزل وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس في اللواطة فساد الفراش فلم تساوه حناه والحدود شرعت زواجر وليست اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما نغلب وجوده وهو الزنا لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واللواطة لا رغبة فيها الا الفاعل فاما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها فيفسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل الا ترى ان حرمة الدم والبول اكثر من حرمة الخمر ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للتفاوت في دعاء الطبع وقد قال الشافعي رحمه الله الكفارة لما وجبت بقتل الخطاء بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة تجب الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطاء لان الخطاء علة مسقط لحقوق الله فلما وجبت الكفارة مع قيام العذر فعند عدمه اولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة اذا صار كاذبة بالحنث فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة الا انا نقول الكفارة دايرة بين العبادة والعقوبة فلانها تتادى بالصوم والتحرير واطعام المساكين والكل عبادة وغير العبادة لا تتادى العبادة واما العقوبة فلانما يجب جزاء على ارتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محظور بل تجب ابتداء باعتبار انه المنا وتجب عبده وللمالك ان يتصرف في مملوكه على ما شاء ولان لفظة الكفارة منبئة ان السابق جناية لانها كاسمها ساترة فيقتضي قبحا سابقا حتى يستره فلا تجب الا بسبب داير بين الحظر والاباحة ليحصل الملائمة بين السبب والمسبب الا ترى ان العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمتردد يستدعي سببا مترددا ضرورة والقتل العمد كبيرة محضة مثل الزنا والسرقة فلا يصلح سببا للكفارة الدايرة بين العبادة والعقوبة كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان العبادة في كفارة اليمين والقتل حتى لا يتداخل بالاجماع وكذا الغموس محظور محض كالزنا فلا يصلح سببا للكفارة لان الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله تعالى حرام محض فمعه احق واما الخطاء فداير بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه قصد الرمي الى الصيد او الكافر وهو مباح واما وصف الحظر فلانه ترك التحري والتاني في ذلك وكذلك المعقودة فيما تعقد فانها عقد مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد امر الشرع به في عهد الرسول وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث يتعلق كذبا والكفارة انما تجب باليمين عند الحنث لا بالزنا اذا قتل بالحجر العظيم فانه يجب الكفارة عند ابي حنيفة وان كان محظورا محضا لان فيه شبهة الخطاء من حيث ان الالة غير موضوعة للقتل باصل الخلقة

وانا هو الة التاديب والمحل قابل للتاديب فيتمكن الشبهة من حيث الالة نصيا الفعل في معنى الداير والكفارة مما يحتاط في ايجابها لما ان المغلب فيها جهة العبادة والعبادات مما يحتاط في ايجابها فيثبت بشبهة السبب كما يثبت بحقيقة السبب واذا قتل المسلم مستامنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع وجود الشبهة حتى لم يجب القود لان الشبهة هنا في محل الفعل وهو كونه كافرا حربيا حتى لا استئمان سكنه في دارنا ويتمكن ان يرجع الى دار الحرب ويرث من اهل الحرب فدل انه من اهل الحرب ودماء اهل الحرب غير معصومة فاعتبر في اسقاط القود لان القصاص مقابل بالمحل من وجه وان كان جزاء الفعل في الحقيقة لانه جزاء القتل ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل مع اتحاد المحل لقوله تعالى ان النفس بالنفس ولهذا لا يجب الدية مع القصاص لان الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التابيد بمقابلة غير المعصوم على الناس اذا القصاص مبني على المماثلة واما الكفارة فجزاء الفعل محض لان ردد فيه اذ الكلام فيه والكفارة جزاء الفعل المحض لانها ستارة ولا تستر الا الفعل والواجب بازاء المحل يجب جبرا ويتحد باتحاد المحل والعشرة اذا قتلوا رجلا تتعدد الكفارة ويتحد الدية نفس الفعل اذا الشبهة فيه من قبل الالة اذ هي غير موضوعة للقتل والالة داخلة في فعل العباد لما عرف في الكلام ان الالة متممة للقدرة الناقصة فالقصور في الالة يورث الشبهة في فعل العبد ضرورة واعتبار تلك الشبهة الالية اشتغل القصاص بالسقوط حتى لم يجب للشبهة وفي الكفارة بالثبوت حتى وجبت لاعتبار تلك الشبهة وقال الشافعي رحمه الله ايضا يجب سجود السهو على من زاد او نقص في صلوته عمدا لان وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلوته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص قلنا لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دالا على العمد لما بينا ولان السبب الموجب السهو بالنص وهو قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام ولا يتحقق السهو اذا كان عامدا والثابت به الحمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما تكثرت محاله وظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعي سبق العموم واما على قول من يقول بان المعاني لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان من قال الموجب لحرمة التافيف في منصوص النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة الحرمة اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وليس بعلة وهو تناقض واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي وكان كالثابت بالنص اعلم ان المقتضي مفعول من فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضي مطلوبا من جهة المقتضي فاللفظ

الطاهر هو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضي اى نفسى هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج
المضمر الذى لم ينطق به وقال المقتضي جعل غير المذكور مذكورا لتصحيح المذكور ثم له شرايط منها
ان يثبت به شروط الشي ولا يثبت به ركن ذلك الشي لان الشرط تابع والركن ما يقوم به ذلك الشي وبه تقوم الماهية
فكيف يثبت تبعا ما به القوام اى كيف يقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخل في الماهية خارجا
عنها ولهذا قلنا لا نخاطب الكفار بالشرايع بشرط تقدم الايمان لانه حينئذ يكون الايمان ثابتا اقتضاء
فيكون الايمان تبعا للشرايع لان الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا لتبعه اذ الشرايع
تبع للايمان وكذا لو قال رجل لعبد كفر بهذا العبد عن يمينك واعتقه لا يصح التكفير لان التكفير بالمال لا يصح الا
بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية يكون بالحرية وهي اصل فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبد تزوج
اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما قلنا ومنها ان يثبت بشرايط المقتضي لا بشرايط نفسه لانه لما ثبت ضمنا وتبعا
للمقتضي كان المنظور اليه الاصل المقتضي دون التبع ومنها ان لا يصح بهذا الثابت اقتضاء بل النص
ان يتكلم المقتضي فحسب لانه لو صرح به لم يكن مقتضى واذا ثبت هذا فنقول المقتضي زيادة على النص ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيحه فقد اقتضاه النص فصار المقتضي مع حكمه حكمين
للنص لكن حكمه بواسطة المقتضي كشراء القريب يثبت به الملك والعتق وان لم يوجب العتق بنفسه ولكن الملك لما ثبت
بالشراء صار حكمه وهو العتق مع الملك حكمين للشراء لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضي مع حكمه الى النص
صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارضه شي من هذه الاقسام وعلامته ان يصح
به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف اى علامة المقتضي ان يصح به المقتضي ولا يلغى اذا ظهر المقتضي
بخلاف المحذوف فانه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى واسال القرية فان الاهل محذوف لا مقتضي
خلافا للقاضي ابي زيد فانه يسوي بينهما حيث قال السوال لبنين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول
من اهل البيان وذا لا يتحقق من الحيطان فثبت الاهل اقتضاء لمنفعة وقلنا الاهل محذوف لا مقتضي لانه عند
التصريح بهذا المحذوف يتحول السوال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية والمقتضي يتحقق المقتضي الا يتحول ولان
المقتضي ثابت شرعا ولا عموم له والمحذوف ثابت لغة وله عموم فافترقا ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتضي
للملك ولم يذكر لى مثال المقتضي قوله لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم عن كفارة يميني فقال اعتقت وقع
العتق عن الامر عندنا خلافا لزفر والشافعي وعليه الالف لان الامر بالاعتاق عنه يقتضي التمليك منه بالبيع ليتحقق
الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث فيراد البيع على هذا الكلام تصحيحا للكلام اذ البيع سبب
الملك فكانه قال بع عبدك هذا مني بالف ثم كن وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا

ويكون مضافا الى المقتضي وهو الامر بالاعتاق فالملك هنا زيادة ثبت شرطا سابقا على الامر بالاعتاق
عنه ليصح الاعتاق عنه وهذا لان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف فكذا ما يكون وصفا للمحل ويثبت
بشروط المقتضي وهو العتق لما كان تابعا له لا بشرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه
ولو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الامر لان كونه
مقدور التسليم شرط البيع لا شرط العتق ولو صرح الامر بالبيع بان قال بعته منك بالف واعتقته
لم يجز عن الامر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه لما مر ان من شرطه ان لا يصرح به وعلى هذا قال ابو يوسف
اذا قال اعتق عبدك عني بغير شي فاعتقه يقع العتق عن الامر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك
ثابت هنا بمقتضى العتق ويثبت بشرايط العتق ويسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن
في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثم لكونه ثابتا بمقتضى العتق مع ان الركن اقوى من الشرط لانه
داخل في الماهية والشرط لا لان يسقط الشرط هنا اولى الا يرى انه لو قال اعتق عبدك عني بالف درهم ورطل
من خمر فانه يقع العتق عن الامر والبيع الفاسد مثل الهبة في اشتراط القبض ولكنه لما ثبت بمقتضى العتق سقط اعتباره
وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن
تنفيذ العتق عن الامر ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه للامر لانه لا يسلم له بالعتق شي من ملك المولى
وانما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالاعتاق لانه ازالة للملك فصار عنده وصار عندهما واياما كان ففيه تلف رقبة
العبد وذهاب مالية وهذا التلف يحصل في ملك المولى لان العبد مملوكه فاذا كان في العتق تلف الملك والملك
صفة المولى لانه مالكه كان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف يقع في يد العبد لانه تلف المالية والمالية قائمة
في نفس العبد فكان التلف في يد العبد ضرورة ثم هذا التالف غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا يحتمل القبض
لان القبض احراز واستيلاء والتالف في الاضمحلال والتلاشي فاني يتصور احرازه بخلاف ما اذا قال
لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت للامر وان لم يقبض لانه امكن ان يجعل الفقير نائبا
عن الامر في القبض لكون الطعام قائما فيجعل نائبا عنه تصحيحا للامر بالاطعام وصفة المالية تالفة ولا يتصور
في التالف وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضي بهذا الطريق شرعي فانما يسقط به ما يحتمل السقوط
شرعا في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة
الا يرى ان البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح فسقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا
الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا تم البيع والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاذا كان ما يثبت
به الملك في البيع الجائز يحتمل السقوط اذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط

شرط الهبة مقصود او هبة القبض لا يسقط الا ضمنا ثم

والثابت كالثابت بدلالة النص لا عند التعارض فان الثابت بدلالة النص حينئذ اقوى منه لان النص
يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى تصحيح المنطوق ولا عموم
له عندنا حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا وكذا اذا قال انت
طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين على اختلاف التخريج اعلم ان المقتضى
لا عموم له عندنا وقال الشافعي له عموم لان المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم
الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت بالنص له عموم فكذا الحكم الثابت به ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور
حقيقة كالميت حكما بمنزلة الميت حقيقة في حق الاحكام وهو المرتد اللاحق بدار الحرب ولنا ان العموم من عوارض
النظم والمقتضى غير ملفوظ وانما جعل كالملفوظ ضرورة والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم فيبقى على اصله وهو
العدم فيما وراء صحة المذكور وهو التعميم وهو كالميتة لما ابيحت ثم للحاجة تقدر بقدرها وهو سد الرمق لا فيما
وراء ذلك من التمول والتناول الى الشبع بخلاف المنصوص فانه ثابت اصلي لا ضروري فيكون بمنزلة حل
الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا والخلاف يظهر في مواضع منها اذا قال ان اكلت فعبدي حر
ونوى طعاما دون طعام عنده يعمل نيته لان الاكل يقتضي ماكولا وذلك كالمنصوص عليه فكانه قال ان اكلت طعاما
وللمقتضى عموم عنده فيعمل فيه نية التخصيص وعندنا لا يصدق ديانة ولا قضاء لان النية انما تعمل في الملفوظ والطعام
غير ملفوظ نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم له فلم يتبع التخصيص فيه وعلى هذا لو قال ان شربت
او لبست وعنى به شيئا دون شيء ولو قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا او لبست ثوبا لم يصدق في القضاء ويصدق في
ديانة لانه نكرة في موضع الشرط فيعم فيعمل نية التخصيص فيه الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو قال
ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان او قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق
عندنا لان الكل [illegible] لما بينا ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي حر وقال عنيت فلانا لم
يصدق عندنا لان الفاعل غير مذكور وانما يثبت بطريق الاقتضاء خلافا له ولو قال ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة
او ان اغتسلت غسلا فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسألة الاولى وهو
عام فيقبل التخصيص وفي المسألة الثانية الغسل مذكور وهو اسم نكرة في موضع النفي فتعم ويجوز تخصيص
بعض الاغتسال عنه ولو قال لامرأته بعد الدخول بها اعتدي ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد
لانها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فكانه قال طلقتك فاعتدي ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يصح نية الثلاث
منه وقال الشافعي في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه لم يرد
عينه لان عينه غير مرفوع فلو اريد به عينه لصار كذبا وهو عليه السلام معصوم عنه فاقتضى ضرورة زيادة

وهو

وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها فيثبت رفع الحكم عاما في الآخرة وهو المؤاخذة بالعقاب وفي
الدنيا من حيث الفساد شرعا لا يعم المقتضى كما لو نص عليه وقال رفع عن امتي حكم الخطأ وعلى هذا الاصل
قال لا يقع طلاق المكره والمخطئ ولا يفسد الصوم بالاكل مكرها او مخطئا لانه متى فسد لزمه القضاء وهو من احكام
الشرع في الدنيا وكذلك كل التصرفات فاجاب عنه القاضي الامام ابو زيد وقال انما يرتفع بها حكم الاخرة لا غير لان
المقتضى لا عموم له وحكم الاخرة وهو الاثم مراد بالاجماع وبذلك القدر يصير مفيدا فينتفي الضرورة فلا يتعدى
الى حكم آخر وقال الشافعي ايضا في قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ليس المراد عين الفعل فان ذلك متحقق
بدون النية وانما المراد بها حكم الاعمال بطريق الاقتضاء فقال بعموم حكم الدنيا والاخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة
من الاعمال قولا بعموم المقتضى فاجاب القاضي رحمه الله بان المراد بها حكم الاخرة لا غير لان ثبوته بطريق الاقتضاء والمقتضى لا عموم له
فكانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات وقال الشيخان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي لم يسقط عموم هذين
الحديثين من قبل الاقتضاء لكن الحكم في الحديثين انما ادرج بطريق الحذف لا بطريق الاقتضاء لان عند التصريح بالحكم
يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة وتثبت فيه صفة العموم ان كان يحتمل العموم الا ان المحذوف ضار من الاسماء المشتركة
لما مر في مسايل الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك واذا قال لامراته انت طالق او طلقتك ونوى ثلاثا يعمل نيته عند
الشافعي لان قوله انت طالق او طلقتك يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه فيعمل فيه نية الثلاث قولا بعموم المقتضى وقلنا
النية لا تصح في قوله انت طالق لانه نعت فرد لا يحتمل العدد ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع مقدرا عليه
اقتضاء لان المقتضى لا عموم له لانه ثابت ضرورة والضرورة ترتفع بالواحد وهذا لان قوله انت طالق كذب وهذا لغة من حيث
ان الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقولك للجالس انت قائم فكان ثبوته شرعا لان اللغة تقتضي ان تكون الصفة ثابتة
بالموصوف اولا ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يثبت الصفة في الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه
فامر شرعي ليس بلغوي ولهذا تعدد اثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية فيتقدر بقدر
الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو ان لا يصير كاذبا في وصفه وانما تندفع بالواحد اذ النعت يصح بدون الثلاث
فصار في حق نية الثلاث كانه غير ثابت فيلغو وكذلك قوله طلقتك انه في اللغة اخبار عن طلاق موجود ماض وهو لم
يطلق قبل فينبغي ان يكون مدلولا كما لو قال ضربت ولم يسبق منه الضرب غير ان الطلاق يقع به شرعا اقتضاء ضرورة تصحيح
لفظه فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة في الثلاث فلا يعمل نية الثلاث بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلاث
لان المصدر هنا ثابت لغة لان الامر فعل مشتق وضع لطلب الفعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام مطولا اذ اصله
افعلي فعل التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الادنى ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث وعلى هذا ان خرجت فعبدي حر فانه يصح فيه نية
السفر لان المصدر فعله مستفاد بدخول ان عليه والمصدر الثابت به يكون في المستقبل ايضا فكان كالعين من اسماء الاجناس

في احتمال العموم فاما المكان فثابت اقتضاء وتشخيص بتعيينه مكان دون مكان وانما لم يتبدل التقرير بما يقال
ان الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو قدر مذكورا لا يتغير المذكور لان المقتضى زيادة ثبتت شرطا
لصحة المنصوص متقدما عليه ولم يوجد حرف منه ولا وجد المحل وبدون حرف واما طلقي فنفس
الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعربية لا تجعل اقتضاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح
وهذا لان فعل اللسان وان كان من الاخبار والانشاء الاقتضاء كما ان فعل سائر الجوارح من الانشاء لا
الاخبار والاخبار ولكنه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل في الفعل لانها لتعيين
بعض محتملات اللفظ بخلاف قوله انت بائن فانه يصح فيه نية الثلاث فان كان البينونة ثابتة اقتضاء تصحيحا
لكلامه كما في قوله انت طالق لان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلاث فقد نوى الغليظة فصح
هذا وقوع الثلاث لان وقوع الثلاث شرط لثبوت هذه البينونة والشيء يصح شرطه فكان هذا تعيين الحل المحتملين
فنصح وهذا لو نوى ثنتين لا يصح لانه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد بحال ولا يقال ان الطلاق يتنوع ايضا
فنية الثلاث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح لان البينونة يتصل بالمحل في الحال والاتصال وجهان انقطاع وجمع
الحل فتعدد المقتضى وهو قوله انت بائن تعدد المقتضى وهي البينونة الثابتة اقتضاء فصح تعيينه لان النية
لتعيين بعض محتملات اللفظ واما طالق فغير متصل بالمحل في الحال لان حكمه وهو انقطاع الملك معلق بشرط
انقضاء العدة وانقطاع الحل متعلق بكمال العدد فلم يكن الحكم في المحل موجودا فلم يصح النية لانه لا بد ان
يوجد حتى يصير النية معينة لاحد وجهيه وانما الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتنوع كالرمي
فانه سبب علة عند الرمي ولا يتنوع وانما يتنوع المحل فلو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد لانه لا ينقطع الحل الا بكمال
العدد فيصير العدد على هذا اصلا وانه لا يثبت بطريق الاقتضاء لان اصل الشيء لا يثبت اقتضاء وانما يثبت التبع فالحاصل
ان النية لم تصادف المتنوع في فصل الطلاق وصادفت في فصل البائن فلهذا عملت في انت بائن دون انت طالق فان
قلت اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد بعينه صح فانه يصح والمكان ثابت اقتضاء قلنا قوله
لا يساكن فلانا يدل على المساكنة لغة وهي انما تتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد والمساكنة مذكورة لغة وانما
اراد اتم ما يكون منها في جوف بيت بعينه لا يصح لان المكان ثابت اقتضاء ولا عموم له حتى يصح فيه نية الخصوص فنية
الخصوص والعموم في اللفظ محال فالحاصل ان اعم المساكنة ما يكون في بلد والمطلق من المساكنة في العرف ما يكون في دار
واحدة واتم ما يكون المساكنة في بيت واحد لانا نعد العين على الذات باعتبار العرف وان كانت قاصرة لانها من باب المفاعلة فيقوم
بهما وذلك بالاتصال فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه والاتصال بصفة الكمال انما يكون في بيت واحد فاما الدار فانما يقع
الاتصال في توابع السكنى من ... الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى فيكون قاصرا فنية بيت واحد بمنزلة

اي مبهم

اي مبهم غير معين يرجع الى تكميل فعل المساكنة والمساكنة ثابتة لغة فهو نية تكميلها لا انه في الحقيقة
تعيين نوع من انواع المساكنة بخلاف تعيين المكان فان قلت اذا قال رجل لصغير في يده وله ام معروفة
هذا ولدي وثبت النسب فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فانها تاخذ
الميراث ودعوى الولد نفسا اقرار بنكاح الام اقتضاء ثم يجعل كالمصرح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل قائما الى موت
الزوج حتى يكون لها الارث فلو كان ثبوت المقتضي باعتبار الحاجة فقط لما ثبت الارث لعدم الحاجة اليه قلت قوله هذا ولدي
اقرار بانه ولده منها اشارة لا اقتضاء لان الولد يكون بوالد ووالدة عادة فصار تسميته الولد تسمية الوالدين اشارة
والثابت بالاشارة كالثابت بالظاهر فيثبت علما بخلاف المقتضي على ان النكاح وان ثبت بينهما مقتضى النسب لكن
المقتضي غير متنوع اذ النكاح غير متنوع الى نكاح يجلب الارث ونكاح لا يجلبه والشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه والا لا
يكون ثابتا ومن لوازم النكاح الارث اذا لم يكن المانع موجودا والكلام فيه فيثبت الارث ضرورة ولا بد لك ان تعرف
الفرق بين عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة النص وبين الثابت باشارة النص فان جمهور
الناس عنها غافلون وفي زماننا اكثر المتعلمين يخبطون فنقول ما اثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو
عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة وما اثبت الحكم بصيغته من غير سوق الكلام له اشارة النص والحكم الثابت
به ثابت باشارة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت
بدلالة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر زائد ثبت ضرورة شرعا فهو مقتضى النص والحكم الثابت
به ثابت بمقتضى النص فهذه حدود متقاربة لا يتميز الا من فهم وانصف وقليل ما هم وقد تبين من هذه الاقسام
الاربعة بالاعلام الواضحة والامارات اللائحة على وجه لم يبق للخاصم نزاع وللمجادل دفاع بحمد الله ومنه

فصل التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض كقوله عليه السلام الماء من الماء
فهم الانصار رضي الله عنهم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح
ما مر من الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وما سواه من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم والتخصيص
بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا وقال ابو بكر الدقاق ان التنصيص على الشيء باسمه العلم
يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز
ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات ولا يكون دالا على الوصف واستدل
بقوله عليه السلام الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال منهم به وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا
بالعدد او لم يكن لانه ان عنى بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص لا يثبت فيما

لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان النص المثبت موجبه الاثبات
فكيف يوجب النفي في غيره وموضعه ولانه لما لم يمكن الاثبات بعين النص في غيرهما تناوله فلان لا يمكن النفي الذي
موضعه اولى ولو كان التخصيص موجبا نفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم لكان التعليل للنصوص باطلا
لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم الى الفروع وحكي
عن الثلجي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم مخصوصا بعدد نحو الخبر الربا فاما اذا كان مخصوصا
بعدد فذلك يدل على نفي الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل
بقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بالاجماع وبقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان
اما الميتتان فالحوت والجراد والدمان الكبد والطحال فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح ان
التنصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط
ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وقوله
لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة قلنا هذا مجرد الدعوى وما لم ينتف بالدليل ان الفايدة مقصورة
على نفي الحكم من غيره لا يستقيم هذا الكلام ولا ينتصر ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم نقول ان تعيين
فيه فايدة اخرى وهو تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه
الاربعة بالذكر تفضيلا لها مع ان الظلم حرام في كل وقت او نقول فايدة التخصيص ان يتامل المستنبطون
في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا
ورد النص عاما والاستدلال منهم بحرف الاستغراق وهو عندنا مولكن فيما يتعلق بعين الماء يعني ان الماء وطورا
يجب من الماء عيانا ومرة دلالة اي الاستدلال من الانصار في قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراق
وهو اللام واللام وعندنا الحكم متعلق بعين الماء ايضا يعني ان الماء مرة يجب عيانا بالانزال وطورا يوجد دلالة
بالالتقاء لانه اقيم مقام الماء فان بصره يغيب عنه وهو لا يعلم لقلة الماء او لفرط الشبق لانه حال الاشتباه
وزوال الحس عن ساواه فاقيم السبب الدال عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته والحاصل
ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل عندنا لامر خارج لا من قبل التخصيص
من ذلك قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فاستدل اهل السنة بهذه الاية على اثبات الرؤية
لا من حيث التخصيص بل لان كونهم محجوبين عقوبة لهم فلو كان اهل الجنة كذلك لما كان ولهذا لا يكون الحجب في حق الكفار
عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب حينئذ والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا
على نفيه عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية

لفوات

لفوات الشرط او الوصف المذكورين في النص وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط
عاملا في منع الحكم دون السبب حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث
اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم
عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فصار الشرط معدما ما وجب وجوده لولا الشرط
فكان الشرط مؤخرا للحكم لا مانعا للسبب بعد وجوده حسا بيانه ان قوله لعبده انت حر موجب عتقه في
الحال لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق يتاخر زوال العتق الى زمان الشرط ولا يمنع اصل السبب واذا كان عمل
في منع الحكم دون السبب لكان المقتضي لوقوع الطلاق ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق فكان العدم مضافا
الى التعليق وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل يمنعه من السقوط ونزوله الى الارض ولا يعدم اصله
ويوجب وجوده في الهوا بعد عن الارض وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم
فان ثبوته عرف بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لانه لما عمل الشرط في تاخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب والسبب لا يتحقق بدون الملك
فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان الحل
متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص موجب نفي الحل عند وجود طول الحرة وهذا هو المفهوم من الكلام فان من
يقول لغيره ان دخل العبد الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب بمنطوقها
ومفهومها وجوز التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث لان السبب هو اليمين وهذا تضاف الكفارة اليها والاضافة
تدل على السببية واما الحنث فشرط وجوب الاداء ولا يلزم ان تعجيل البدني لا يجوز على قوله لان تاثير التعليق
بالشرط في تاخير وجوب الاداء والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب قبل الاداء مال
معلوم كما في حقوق العباد فان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء ما لم يطالب وكذلك
في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء فالموجود هنا شيان المال والفعل في المال واحدهما ينفك عن الاخر واما
البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فعل يتادى به وهو عرض لا يبقى والوجوب
يقتضي وجود شيء ولا وجود للفعل قبل الاداء وانما هو وجوده عند الاداء فلا يتحقق انفصاله
عن الاداء فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تاخر تقرر السبب ونفس الوجوب ايضا ضرورة فلو كفر قبل
الحنث يكون مكفرا قبل تقرر السبب وقبل نفس الوجوب وانه لا يجوز ونظيره من حقوق العباد الشراء
بالاستيجار فان بالشراء العين الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل
الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما يصير

حلوله بالعقد عند ابي حنيفة رح فكذا في حقوق الله تعالى لا فصل بين المالي والبدني من هذا الوجه وجوز
تعجيل النذر المعلق بان قال ان فعلت كذا فعلي درهم لوجود السبب وان تاخر الشرط واذا ثبت ان التعليق
بالشرط يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف ملحق بالشرط عنده اي جار مجرى الشرط لان
الحكم كان ثابتا قبل وجوده وهو امارة الشرط فان قوله انت طالق ان دخلت الدار ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم
يدخل وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول الا انه لو قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
كان الركوب شرطا حتى كان مذكورا على سبيل الوصف بان معنى فوجد الحكم عند وجوده بمنطوقه ويعدم عند عدمه
بمفهومه وقد اباح الله تعالى نكاح الامة مقيدا بصفة الايمان فوجب ان لا يجوز بدون هذه الصفة فلا يجوز نكاح
الامة الكتابية قال الشافعي ومثال ما يخالف العلة فان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل
وجود العلة مضافا الى العلة باعتبار انما انتفى الحكم قبل وجودها بل بالعدم الاصلي فاما الوصف
فنفي الحكم بعد وجود سببه وكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان يثبت وجود الحكم عند وجوده
كالشرط الا ترى ان الشرط دخل على ما هو موجب لولا الشرط وكذا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم فصار
للاعتراض كالشرط فاما العلة فلا تبتنى الايجاب لا للاعتراض على ما ثبت فصار تمييزا له اسم العلم فتعلق
بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها وقال لما ثبت حرمة الربيبة بسبب الدخول بامراة مقيدة بوصف وهي
ان تكون من نسائنا بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن اوجب ذلك
نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا يحرم بنت التي زنى بها واستدل لاثبات مذهبه بقوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة شاة فان ذلك اوجب نفي الزكوة في غير السائمة كانه قال ولا زكوة في غير السائمة اذ لولا ذلك لوجبت الزكوة
في العوامل بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد اتفقنا على ان الزكوة لا تجب في غير السائمة وعندنا المعلق
بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب لا يتحقق الا بركنه ولا يثبت الا في محله وهنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي
غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا اعلم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عندنا واثر
الشرط في منع العلة من الانعقاد ولا اثر له في اعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق
بالعدم الاصلي وهذا لان صحة الايجاب باعتبار صدوره من اهله في محله ثم التصرف اذا لم يكن
اهلا بان كان صبيا او كان مجنونا او كان اهلا لكن اللفظ اضيف الى غير محله بان كان بهيمة او ميتة لا يصير سببا
وكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية الا انه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط لا يصير سببا وهذا لان
التعليق بالشرط منع وصوله الى المحل بالاتفاق لانه تعلق بالدخول فلا يصل اليه قبل وجوده كالقنديل
المعلق بحبل لا يصير واصلا الى الارض لاستحالة كينونته كائنا في مكانين في زمان واحد وادام لم يصل الى المحل

[illegible]

لم يصر علة بل يعرض ان يصير علة بالوصول اليه عند وجود الشرط وهذا كفعل الجرح لما توقف على الاهلية والمحلية
واتصال التصرف بالمحل فما لم يتصل فعل الجارح بالمحل وهو المجروح لم ينعقد الفعل جرحا او كالرمي فانه نفسه ليس
بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا كان ثمة مجن منع وصوله الى المحل فلا يقال ان المجن مانع
من القتل ولكن لما كان يصير قتلا اذا وصل الى المحل عند عدم المجن فكذا هنا ما منع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده
علة واذا كان الشرط مانعا من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا لمنع الشرط الحكم بعد العلة
وعند وجود الشرط توجد العلة والحكم وبهذا تبين ان التعليق ليس بمعنى التاجيل لان الشرط يحول بين
صورة العلة ومحلها فلا يصير معه علة كقوله انت حر متى لم يتصل بقوله حر صار عدم الحكم عند عدم الشرط بناء
على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق اما التاجيل فلا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل
الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة ولذلك لا يمنع التعجيل
وانه لا يشبه تعليق القنديل كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرفنا ان عمل التعليق لم يكن لابقاء وجوده بل
لنقله عن مكان الى مكان فلذلك لو جرت بريح مكان وشغل آخر وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا
وكان تاثير التعليق في تاخير السببية للحكم الى وجود الشرط وانه ليس كاشتراط الخيار في البيع لان الخيار ثمة
دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر لانه من الاثباتات والاثباتات لا تحتمل
التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار وهو حرام وفي تعليق البيع بالشرط خطر لانه لا يدري ايكون ام لا فكان
القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار وانما جوزناه لحديث حبان على خلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات
كيلا يغبن فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل مبنيه والسبب محتمل للفسخ فيصلح الدال
به بان يصير غبنا لانه باحد الخطرين فكان اولى فاما الطلاق او العتاق من الاسقاطات فيحتمل الخطر
والتعليق فوجب القول بكمال التعليق فيه وهو ان يكون داخلا على السبب اذ لو دخل على الحكم لكان السبب ناجزا لا فكان
تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل ثابت كماله واما الحكم فلان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث
ولولا انه سبب لم يحنث ولو حلف ان لا يطلق امراته فعلق طلاقها بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط واذا وجد
الشرط وبطلت العلقة صار ذلك الملفوظ علة كانه ابتداء الآن وقوله ان السبب موجود حسا فلا يعقل اعدامه
قلت لا نعلق المحسوس وانما نعلق السببية وهو امر شرعي فان قلت لو لم يبق سببا لم يبق تعليقا قلت لو بقي سببا
لكان ايقاعا فلم يكن يمينا والمعلق بالشرط يمين واليمين عينها يفاع وهذا ينتقض اليمين اذا صار ايقاعا عند
وجود الشرط وهذا جوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل
اليمين ذمة الحالف والحالف اهل اذ الكلام فيه وانما يصير طلاقا وعتاقا عند الشرط فاعتبر الملك حينئذ ثم

يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط لانه لم يصر سببا ما لم يتصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط يمنع الوصول
الى الذمة فلا يكون سببا ولم يجز التكفير قبل الحنث لعدم السبب لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم
واليمين مانعة من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لانها تعقد للبر ضد الحنث ونفي الحنث وفي الحنث نقض اليمين
ويستحيل ان يقال ان مانع الشيء سبب للحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا انه يعرض ان يصير سببا عند
وجود الشرط لا ان يكون سببا في الحال ومثاله خلاف الاضافة فان قوله انت طالق غدا او انت حر غدا سبب لانه وضع
لوقوع الطلاق والعتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من الوقوع فكان الحكم واجب الوجود به الا ان
من لوازم الوقوع فلا ينافي السببية بخلاف التعليق فانه للمنع من الوقوع وكذا اليمين واستحال ان يكون مانع الشيء سببا له
وطريقا اليه فكان منافيا للسببية ولهذا لو نذر ان يتصدق يوم الخميس فتصدق قبله جاز لوجود السبب بخلاف ما
اذا علق على ما مر وفرقه بين المالي والبدني ساقط لان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة والعبادة فعل
ياتي به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى النفس فاما المال او منافع البدن فآلة يتادى بها الواجب
فالمالي ما يكون محل فعل العبد المال والبدني ما يكون محل فعله بدنه فاما الواجب في الحالين فعل واجب في الذمة بايجاب
الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر
وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل هو الاداء
فان قلت الزكاة حق الله تعالى وتتادى بالنائب بلا فعل الاداء ممن عليه قلت لا بل الانابة فعل منه وجعل اداء
النائب كادائه بنفسه باعتبار الانابة ويجوز نكاح الامة لمن له طول الحرة لان الله تعالى اباح نكاح الامة حال
عدم الطول او بما حرم حال وجوده لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله ويثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالادلة
الدالة فان قلت من الشرط هنا والشرط ما ينفي الحكم عند انتفائه فيلزم ان يكون الحل منتفيا عند انتفاء المعلق عليه
كالوضوء لما كان شرط صحة الصلاة ينتفي الصحة عند انتفائه قلت الشرط عبارة عن العلامة قال الله تعالى فقد جاء
اشراطها اي علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم والدليل
عليه فاذا احصن فان اتين بفاحشة الاية ولا خلاف ان الحد يلزمهما جزاء على الفاحشة وان لم يحصن وقال وكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط وقال لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا ولا يحل الاكراه عند عدم الشرط وهو ارادة التحصن ايضا وقال وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا
فرهان مقبوضة والرهن جائز عند عدم هذا الشرط ويخرج مسألة التنجيز ما سبق في تقسيم السبب ان شاء
الله تعالى ولانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم نجز الثلاث لصح ولو كان عدم الشرط يوجب عدم
المشروط لما صح وقال صاحب المحصول التنجيز عند نفي المعلق حتى يبقى المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوج

بزوج

بزوج آخر وعاد ودخل الدار وقع المعلق عندنا لان مملوك الزوج الطلقات الثلاث بحسب فمتى صار منجزا
لا يبقى معلقة وقوله الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم قلنا اذا بينا ان الشرط لا يوجب العدم
عند العدم فالملحق به اولى ان لا يوجب العدم عند العدم على ان اقوى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم
ولا خلاف ان العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة المعينة
عدم الحكم ولو دل عدم العلة على عدم الحكم في صورة انما دل لامر خارجي بان يكون العلة متحدة كقولك مجوسي في الخصوص
لم يقتل لانه لم يغصب اما عدم العلة من حيث هي فلا يدل على عدم الحكم ولهذا جوزنا نكاح الامة الكتابية
لان قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات لا يقتضي الحرمة عند عدم صفة الايمان لما بينا وكقوله تعالى وبنات خالك
وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك فان التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه با
لاتفاق وانما لم يجب الزكاة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام لا زكاة في الحوامل والعوامل لا باعتبار
ما ذكر وقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لنا لا علينا فان كون
الربيبة في حجر زوج الام ليس بشرط الحرمة ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة
بدون الحجر وعلى هذا قال زفر رحمه الله لمن له امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني ثبت نسب
الآخرين منه لان التخصيص بالاكبر لا يوجب نفي نسب الآخرين وقد ظهر بثبوت نسب الاكبر منه انها كانت ام ولده من ذلك
الوقت وام الولد فراش لمولاها يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا باعتبار التقييد بوصف
الاكبر فانه لو اشار الى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه ايضا وقد بينا ان التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في
غير المسمى بذلك الاسم ولكن لا يثبت نسبهما منه لان التخصيص بوصف سكوت عن دعوة غيره وان السكوت في موضع الحاجة الى
البيان بيان ان الحكم المسكوت عنه بخلاف المنطوق به لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة اليه
وفي غير موضع الحاجة الى البيان لا يكون بيانا فمتى سكت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه لانه يفترض عليه دعوة
النسب فيمن هو مخلوق من مائه نصا لان بقبول الدعوة يثبت النسب منه لا بمجرد ولادتها على فراشه على سبيل الاحتمال حتى لو كان ينفيه
وانتفى عنه مطلقا على وجه لا يملك نفيه بالدعوة نصا فكان ذلك فرضا عليه فكانت الحاجة ماسة الى البيان فكان سكوته
عن دعوة نسب الآخرين عند دعوة البيان لو كان النسب ثابتا نفيا حملا للامر على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض في تخصيص
الاكبر بالدعوة قلنا لا يثبت نسبهما وعلى هذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره
في ارض كذا تقبل الشهادة لان هذه الزيادة لا تقتضي علمهم بوارث آخر في غير ذلك الموضع فكانهم سكتوا عن هذه
الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثا غيره وعندهما لا تقبل هذه الشهادة لان النفي في ارض كذا اثبات في غيره ولكن
لتمكن التهمة لانه يوهم انهم يعلمون له وارثا آخر في غير ذلك الموضع والشهادة ترد بالتهمة والاحكام لا تثبت بالتهمة بل

بالحجة المعلومة وقال ابو حنيفة السكوت عن سائر المواضع في غير موضع الحاجة الى البيان لان ذكرا
البيان عند واجب وذلك امكان تحتمل الجواز عن الجازفة باعتبار انهما تخصا في ذلك الموضع دون
سائر المواضع ويحمل تحقيق المبالغة في نفي وارث اخرى لا نعلم له وارثا فارض كما مع انه موله ومنشاه
فاحرى ان لا يكون وارث اخر في موضع اخر فلا يمكن التتمة في منشاه دونهم والمطلق يحمل على المقيد وان كانا
في حادثتين عند الشافعي مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد اعلم ان المطلق يحمل على
المقيد اي ما دام من المطلق المقيد سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين عنده اما اذا كانا في حادثة واحدة
فلان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا اذ المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفات والمطلق ساكت والمقيد ناطق وكان هو اولى بان يجعل
اصلا ويبنى المطلق عليه ويثبت الحكم مقيدا بها كما في نصوص الزكوة فان النص المطلق عن صفة السوم وهو قوله عليه
السلام في خمس من الابل شاة يحمل على المقيد بصفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة
شاة في حكم الزكوة بالاتفاق ونصوص الشهادة فان النص المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل واما اذا كانا في
حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة وفي
كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد في كفارة القتل لان قيد
الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف المنصوص عليه لما مر من اصله
وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير في كونه مشروعه للستر والزجر فالشرع لما قيد
بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص العبد المؤمن عن ذل العبودية صار
ذلك بيانا في سائر الكفارات الا يرى ان تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد
منهما طهارة فكانا نظيرين والطعام في اليمين لم يشترط في القتل لان الكفارة ثابتة بالاسم العلم وهو لا يوجب
الا الوجود وكل لكل الجواب في اعداد الكفارات ووظائف الطهارات وزيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به
كفارة اليمين لانه زيادة قد يثبت بالاسم وهو شهران او ثلاثة ايام لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط وقد مر
ان تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم في غيره وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة لامكان
العمل بهما اعلم ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة او في حادثتين لان العمل
بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل باحدهما وفي الحمل ترك العمل بالمطلق وهذا لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق

يعني عندنا

ومن

ومن معنى معلوم وله حكم معلوم وهو تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة
والغرض منه التيسير والتوسعة وللمقيد حكم وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم معلوم والغرض
منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق
على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان في الحمل ابطال صفة الاطلاق وفيه ابطال صفة التخفيف واثبات صفة
التغليظ وفيه فساد ان احدهما نصب الشرع من تلقاء نفسه والاخر نسخ ما هو مشروع بالرأي قال ابن عباس
رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وفي الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق ترك
الابهام فيما ابهم الله وقال علي رضي الله عنه ام المرأة مبهمة فابهموها وانما اراد قوله تعالى وامهات
نسائكم فان حرمتها مطلقة عن قيد الدخول وحرمة الربيبة مقيدة بالدخول بقوله تعالى من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن فلم يحمل المطلق على المقيد وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم قال ابو هريرة لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحج قال عكاشة بن محصن افي
كل عام يا رسول الله فاعرض عنه رسول الله عليه السلام حتى اعاد مسألته ثلاث مرات فقال عليه السلام
لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لضللتم اسكتوا عما سكت فنزلت ففيه تنبيه على ان العمل
بالاطلاق واجب وفي الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق اقدام على مثل المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام
فيما ابهم الله تعالى فلا يجوز الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لان الحكم وهو الصوم لا يقبل
وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر وردا النصان في السبب فلا مزاحمة في
الاسباب فيجب الجمع اعلم ان الاطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم المقوم
في وجوده لا يقبل وصفين متضادين الى التتابع والتفريق فاذا ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءته كانت رواية عن رسول الله عليه السلام وقد كان مشهورا
في السلف وبالخبر المشهور يجوز الزيادة على النص فبطل الاطلاق وفي صدقة الفطر وردا النصان وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا منافاة
في الاسباب لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسباب كثيرة على سبيل البدل كالملك فيجب الجمع اي يجب العمل
بهما ويجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقيد وهو نظير ما سبق ان التعليق
بالشرط لا يوجب النفي اي دخول الاطلاق والقيد في السبب نظير التعليق بالشرط فصار الحكم الواحد
معلقا وهو مسألة مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى فمن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وفي [illegible]

عن الشرط مع ذلك فيجوز نكاح الامة حال طول الحرة بالايات المطلقة وحال عدم الطول بالاية
المطلقة وبمنزلة المقيد به وقيل لا نزاع في ان التعليق بما فان وجودا اي عند الوجود يمنع ان يثبت الحكم بما المعلقة
كالملك لا يجوز ان يثبت الشخص في شيء واحد بالبيع والهبة معا واما قبل الوجود فهو معلق اي معلوم يتعلق
وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اي محتمل للوجود قبل الشرط والعدم الاصلي كان محتملا للوجود بطريقين
ولم يتبدل العدم الاصلي الا ترى انه لو قال لاخر اعتق عبدي ان دخل الدار ثم تقول اعتق عبدي ان كلم زيدا ودخل
الدار حتى لو دخل الدار فاعتقه جاز ولو كلم زيدا ودخل الدار جاز اعتاقه بالامرين جميعا وكذا لو
قال له اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار ملك المرسل والمعلق جميعا حتى اذا عزله عن احدهما بقي الاخر
وكذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف ولو قربها
في خلال الصيام او الاعتاق يستانف لان الله تعالى قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم
يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل
فيه من قبل ان يتماسا فلم يحمل المطلق على المقيد فان وردا في حادثة واحدة لانهما حكمان ثم الشافعي
رحمه الله ترك اصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على الظهار والقتل فان قال
ان الله تعالى قيد بعض الصيام بالتتابع وبعضها بالتفرق كما في صوم المتعة حيث قال فصيام
ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالعشرة الكاملة صوم المتعة بالنص ولو
صامها متصلة لم يجز فبقي المطلق على اطلاقه للتعارض الاقيس من قيد التفرق والتتابع قلنا
صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك كالدم الذي صار خلفا عنه على انه غير مقيد بالتفرق الا يرى انه لو
فرقه قبل الرجوع لم يجز ولكن انما لم يجز صوم السبعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع لا لانه شرع
ووجب ثم وجب التفرق وعدم شرعية الصوم في وقت لا يعد تفريقا كالليل لا يجعل الصوم متفرقا
لانه لم يشرع فيه وقيل لانه اضيف الى وقت بكلمة اذا حيث قال اذا رجعتم والمضاف الى وقت لا
يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم رمضان وكصلاة الظهر قبل الظهر فلم يبق التتابع معارض
ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط الا يرى ان قوله تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة الى فلا يكون قيد
الدخول بقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن معرفا لاستحالة تعريف المعرف فيجعل شرطا كما في قوله هذه المراة التي
اتزوج طالق بخلاف قوله المراة التي اتزوج طالق لانه اضاف الطلاق الى المجهولة لا الى المعينة الا
بالوصف وهو التزوج فصار مما يحصل به التعريف معنى الشرط وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود
فيجعل شرطا الثاني قوله هذه المراة التي اتزوج لا يمكن ان يجعل التزوج شرطا لانه اذا عينها وعرفها فلم يجد ذلك

الوصف

الوصف بمعنى الشرط فبقي ايقاعا للحال فيبطل لعدم الملك ولئن كان بمعنى الشرط فلا نسلم انه
يوجب النفي وهذا لان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء اما الاول فظاهر وكذا الثاني
لان النفي ليس بمعنى الاثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة وكذا الثالث لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص
المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل واما عدم جواز تحرير الكافرة في القتل
باعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف او ذبح الشاة لان الكفارة ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع
جاز التكفير به ولا يحتاج الى الشرع لانعدام الكفارة لان ذا ثابت بالعدم الاصلي ولئن كان فانما يصح الاستدلال
به على غيره ان لو صح المماثلة وليس كذلك فان القتل اعظم الكبائر اعلم انا اذا سلمنا ان القيد بمعنى الشرط وانه
يوجب نفي الحكم قبل الشرط فانما يستقيم الاستدلال به على غيره اذا ثبت المماثلة بينهما وقد ثبتت المفارقة بينهما في السبب
فان القتل اعظم الكبائر بخلاف الظهار واليمين وفي الحكم صورة ومعنى اما الصورة فلانه شرع في الظهار
واليمين الطعام دون القتل واما المعنى فلانه شرع في اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف اي تخفيف
فمع عدم المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين
والظهار فان قال انا عديت القيد الزائد وهو الايمان ثم النفي ثبت ضرورة فلا يكون فيه تعدية العدم
الذي هو ليس بحكم شرعي قلنا التقييد بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما مر ان الاثبات لا يوجب
نفيا وانما لم يجز الكافرة في القتل لانه لم يشرع لا لان قيد الايمان نفى جوازه وقد شرع في الظهار والقتل لما اوجب
تحرير رقبة مطلقا فصار تعدية الايمان عنده لعدمه وهو عدم جواز تحرير الكافرة وهو لا يصلح حكما شرعيا لابطال
موجود وهو جواز تحرير الكافرة وهو يصلح حكما شرعيا فكان هذا ابعد مما سبق فانه تمسك بالمفهوم فيما سبق فحسب وهنا تمسك
بالمفهوم وعدى العدم الذي لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فاما قيد السائمة في الصدقة فلم
يوجب النفي عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل
والحوامل صدقة اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبا الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا اي توقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق وفي قراءة فتثبتوا
اوجب نسخ الاطلاق والتيمم الى المرافق بقوله عليه السلام ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور
يثبت له التقييد فاذا صار مقيدا لا يتعدى ذلك الحكم بعينه مطلقا الا باعتبار حمل المطلق على المقيد وقول صاحب
المحصول في الجواب عن قول اصحابنا ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء فلو دل القياس
على انه لا يجوز [illegible] بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب وايضا فقوله اعتق رقبة لا يزيد دلالته على العام واذا
جاز تخصيص العام بالقياس فلان يجوز [illegible] التخصيص به اولى لانه [illegible] احدهما ان الرقبة اسم للبنية مطلقا

على الكامل الذي هو موجود مطلق فلم يتناول ما سواها الا من وجه وثانيها ان تخصيص العام
بالقياس لا يجوز عندنا الا ان خص البعض منه وثالثها ان المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام وقد
مرت هذه المباحث من قبل وقيل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فلا يجب الزكوة على الصبي
لاقترانها بالصلوة واعتبروا بالجمل الناقصة اعلم ان بعض اهل النظر ممن لا تبع له قالوا ان القران في النظم
يوجب المساواة في الحكم فلا يجب الزكوة على من لا يجب عليه الصلوة واعتبروا بالجمل الناقصة فان من قال جاءني زيد
وعمرو يفهم منه اشتراكهما في المجي وكذا لو قال زينب طالق وعمرة شارك عمرة زينب في وقوع الطلاق ولا يقال ان الشركة
في الناقصة باعتبار النقصان لا باعتبار الواو ولا نقصان هنا لان الواو للعطف لغة ومقتضى العطف هو الشركة
فان من قال عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا تعلق العتق والطلاق بالشرط مع ان كل واحد كلام تام فلو لم يقتض
العطف الشركة لما تعلق الاول بالشرط وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت
في الجمل الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا قلنا في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبده حر وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا ان الشرط يلحق بهما لان العتق
تام الا انه على التعليق والتعليق تصرف آخر غير الايقاع ففيما يرجع الى غرضه وهو التعليق فاقرها تثبت المشاركة
بينهما في حكم التعليق لا وحتى لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق وعمرة يطلق عمرة في الحال لعلمنا ان غرضه في حق عمرة
تنجيز الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول الكفاية به فلما لم يقتصر عليه وافرد
له بالخبر علم ان مقصوده التنجيز وهذا خبر احدى الجملتين لا يصلح خبرا للجملة الاخرى فلما علقت العتق بالشرط وهنا
قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلثا وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زينب لانه لا يمكن التعليق
بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلث في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرة الا بذكر الخبر مفردا في حق عمرة اذ لو لم يذكر
الخبر لوقع الثلث في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرة الا انه كان الخبر مفردا في حق عمرة كما وقع على
زينب فمست الضرورة الى ذكر الخبر هنا فالحاصل ان المشاركة لا تثبت بعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور
اما من حيث علم الخبر او من حيث التعلق سواء كان تعلق تخصيص او تعلق ابطال او غير ذلك وهذا قلنا في
قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون ان قوله فاجلدوهم
جزاء لتضمن المبتدا معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما الا انه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر
الى الشرط اذ الجزاء لا بد له من الشرط فجعل ملحقا بالاول لان قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفا
صحيحا فصار رد الشهادة من تتمة الحد لانه مؤلم مثل الجلد وكذلك رد الشهادة مؤلم
كالجلد بل اشد عند العقلاء قال جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان

ولان

ولان القاذف هتك ستره بالقول فجوزي وفاقا باهدار شهادته لان الكلام لا يكون بمنزلة
الزاجر والحد وشرع زاجرا فشرع الجلد ايضا ليحصل الانزجار للوغد اللئيم والحق الكريم
واما قوله واولئك هم الفاسقون فليس بخطاب للائمة ولكنه اخبار عن صفة القاذفين فلا
يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام واما الحكاية عن حال قائمة فلا فهو مثل قوله تعالى
فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح غير معطوف على يختم فان قلت ان
كان ويمح كلاما مبتدأ غير معطوف على يختم فلماذا سقطت الواو في الخط قلت كما سقطت في قوله ويدع
الانسان بالشر دعاءه بالخير وقوله سندع الزبانية على انها مثبتة في بعض المصاحف وقوله لنبين
لكم ونقر في الارحام ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع
قوله ولا تقبلوا لهم عن قوله فاجلدوهم مع قيام دليل الاتصال وهو ان كل واحد منهما جملة فعلية
اخرج مخرج الجزاء مفوض الى الائمة ووصل قوله واولئك هم الفاسقون بقوله ولا تقبلوا
حتى صرف الاستثناء اليه مع قيام دليل الانفصال لان احدهما جملة فعلية خطاب للائمة والاخرى جملة
اسمية بيان لسمة القاذف وذكر لانه لازالة الاشكال وهو انه لما ذاع سبب الوجوب عقوبة تسقط بالشبهات
مع ان القذف متردد بين الحسبة وهتك الستر وربما يكون حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من
الشهود فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاصون بهتك ستر العفة
من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهود وايده الشافعي بقوله فاذ لم يأتوا بالشهداء
فاولئك عند الله هم الكاذبون فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا حيث جعلنا القذف سببا موجبا
للعقوبة والعجز عن البينة شرطا بصفة التراخي حيث قال ثم فلم ترد الشهادة بمجرد القذف حتى يعجز
عن الاتيان بالشهود الاربعة بخلافه فيما قاله الشافعي فانه رد الشهادة بمجرد القذف وجعلنا الرد
حدا مشاركا للجلد لانه عطف بالواو ويجب بطريق كل ما يصلح جزاء به ورد الشهادة يصلح جزاء لانه ضرب
عقوبة اذ اتصل بالقبول والعام اذا خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب او هو مستقل بنفسه يختص
بسببه وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدا حتى لا يبلغ الزيادة خلافا للبعض اعلم
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا لمالك والشافعي والمزني فعندهما يصير العام خاصا
بالسبب وصورة المسئلة في موضعين احدهما ان الحادثة اذا وقعت لرجل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فنزل
نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره فان عندنا النص لا يختص به بسبب وقوع الحادثة
بل يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا وانما قلنا

الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص آخر وبالقياس على صاحب الحادثة والثاني اذا خرج كلام
الرسول عليه السلام جوابا للسؤال السائل يختص به السؤال عندنا وعندنا اذا كان الجواب لا يستقل
بنفسه بدون السؤال يختص به وان كان يستقل بنفسه ويكون مفيدا للحكم في حق السائل وغيره لا يختص
به بل يعتبر عموم الجواب احتج بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسيئة والربوا يجري في النقد بالاجماع ولم
الحديث ورد في حادثة خاصة فاختص بها فانه روي انه سئل رسول الله عليه السلام عن الربوا في مختلفي
الجنس فقال لا ربوا الا في النسيئة فكأنه قال لا ربوا في مختلفي الجنس الا في النسيئة ولانه لو لم يختص بالسؤال
او بصاحب الحادثة لم يكن في تأخير البيان الى وقت السؤال او نزول الحاجة فائدة فوجب ان يختص به ولنا
ان آية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لاشخاص معلومة ولم يختص بهم
فان الامة عملوا بحكمها ولان الموجب للحكم هو اللفظ فكان اعتباره اولى من اعتبار السبب الذي حكى عنه النقل
واعتباره يوجب العموم فكان عاما ولانا متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة ومتى لم نخصه تصير الزيادة
معمولا بها ويكون لابتداء التعليم كما روي انه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال الطهور ماؤه
والحل ميتته والسؤال كان عن الماء ثم بين حكم ميتته وهو زيادة على قدر الجواب الا انه تقدر السؤال
ليكون جوابا وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم ومن هذا وقد اجرينا الصلح على الانكار لعموم قوله تعالى
والصلح خير وان نزلت الآية في الصلح بين الزوجين ولا يصرف الى الصلح المذكور منكرا وان كان الاصل ان النكرة
اذا اعيد معرفة كان عين الاول لانه اذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره فكانت فائدته اكثر فكان الحمل
فيه اكثر وعنده يختص بنشوز الزوجين ومثال الحاصل على اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء يختص
بسببه كما روي انه عليه السلام سهى فسجد وروي ان ماعزا زنى فرجم لان الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق كأنه
علة له وحكم العلة مخصوص بها والثاني ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب يختص بالسبب كما لو قيل لزيد
انك لتغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بذلك الاغتسال المذكور
في السؤال حتى اذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده وكذا اذا قال لغيره تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي
حر فانه يختص بذلك الغداء والثالث ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوما بدون السبب المعرف فهذا يتقيد
به ايضا لانه متى لم يستقل بنفسه صار كبعض الكلام فلا بد ان يربط بما قبله من السبب كمن يقول اليس لي عليك
كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فقال نعم او اجل فانه يجعل اقرارا لان هذه
الالفاظ لا يستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب وتصير بما تقدم من الخطاب
كالمعاد فيه فاصل بلى ان يكون ايجابا لما بعد النفي يقول لمن قال الم يقم زيد او الم يقم زيد بلى اي قد قام ونعم
مصدقة

مصدقة لما سبقها من الكلام منفيا ومثبتا لتقول اذا قال قام زيد او لم يقم نعم تصديقا لقوله
وكذا اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام كما لو قال اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم فقد
حققت ما بعد الهمزة فان كان بعد قضية موجبة كان محققا لذلك الايجاب وان كان بعد قضية منفية
كان محققا لذلك النفي واجل لا يصدق بها الا في الخبر يقول القائل قد اتاك زيد فيقول اجل اي قد كان
ولا يستعمل في جواب الاستفهام كما في المفصل وقيل يجوز ان يقع اجل بعد الاستفهام ونعم يختص
بالاستفهام واجل بجمعهما وقد يستعملان اي بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى
الاستفهام او يكون مستعملا لذلك وقد ذكر محمد في كتاب الاقرار مسئلة في نعم من غير الاستفهام ومن
غير احتمال الاستفهام كمن يقول لآخر اقض الالف الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر بها والرابع ان يكون مستقلا
على قدر الجواب بان قال ان تغديت اليوم او ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فلا يختص بسببه ويكون ابتداء
لان في تخصيصه به الغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها فكان اولى
الا ان يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى ويجعل تلك الزيادة للتوكيد ومثاله قلنا
اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلاثا انها تتناول المخاطبة حتى تطلق في
الحال لانه زاد على قدر الجواب لان جوابه ان يقول ان فعلت فهي طالق ثلاثا فكان مبتدأ وعن ابي يوسف
ان المخاطبة لا يدخل لان كلامه يخرج جوابا لكلامها فيقيد بالكلام السابق والكلام السابق في
تزوجها عليها والزيادة على قدر الجواب انما تخرج الكلام عن الجواب اذا لغت الزيادة متى جعل جوابا
ولا يلغو الزيادة هنا ان جعل جوابا لان غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها وذا بطلاق غيرها على العموم
لجواز ان يقع في قلبها انه انما اراد بما قال غيرها التي ظننت انا انما نقول لا لجواز ان يكون غرضه ايحاشها واغضابها
فاراد ان يطلقها مع غيرها حيث بالغت في الخصام فيما هو ماذون فلا يترك بمثل هذا الاحتمال عموم الكلام وقع
في غيرها صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص للعام وقيل الكلام المذكور للمدح والذم لا عموم له كقوله تعالى
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وهو محكي عن بعض الشافعية حتى منعوا من عموم قوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعليق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم
بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليس دلالته
على المدح والذم مانعة من دلالته على العموم لانه لا منافاة بينهما فعم كغيره ومثاله على ان العام هل يختص
بغرض المتكلم فعندهم يختص به وعندنا لا وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل
واحد لانه اسم جمع لولا الاضافة فلا يبطل الجمعية بما هو منقول عن زفر وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد

حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما طلقتا وكذا لو
قال اذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا طلقتا ولا يشترط دخول كل واحدة
منهما في الدارين وعند زفر لا تطلقان حتى يدخل كل واحدة منهما الدارين جميعا لان مقابلة الجمع
مقابلة الجماعة فيحصل كذلك والعرف شاهد لنا بانك تقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم وانما يفهم
منهم لبس ثوبه وركب دابته وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده وعندنا
الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اعلم ان
العلماء اختلفوا فان الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده بنهي قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية
لا حكم للامر في ضده اصلا وقال الجصاص يقتضي نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر
او اضداد كالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع والركوع وقال بعضهم يوجب ذلك او يدل على ذلك
واما النهي عن الشيء فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص ان كان له ضد
واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال الفريق الثالث يوجب ان يكون ضده في معنى
سنة يكون في القوة كالواجب وعلى القول المختار يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من الامر والنهي
ساكت عن غيره والسكوت لا يكون موجبا شيئا فيبقى على ما كان قبل الامر كالتعليق بالشرط لم يوجب نفي المعلق
قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق الا ترى انه لا يوجب حكما فيما لم يتناوله الا
بطريق التعدية اليه بعد التعليل فلان لا يوجب حكما في ضد ما وضع له اولى وعلى قول هؤلاء اذا لم يأتمر
العبد ياثم بترك الواجب لا بارتكاب الضد واحتج الجصاص بان الامر وضع لوجود المامور به ولا وجود للمامور به مع
الاشتغال بضده فيثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة واقتضاء والحرمة حكم النهي فيثبت النهي عن ضده
اقتضاء واما النهي فهو للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لعبده لا تتحرك يكون
امرا بضده وهو السكون لان للمنهي عنه ضدا واحدا واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان
كل اضداده الا ترى ان المامور بالقيام اذا قعد واضطجع فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم
النهي بان يقعد او يضطجع واستدل على ذلك بان المراة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان
يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فقيل هو الولد وقيل الحيض ولانه في بيتها تحمل عليها ثم كان النهي عن
الكتمان امرا بالاظهار ولهذا قبل قولها فيما تخبر ليقبل الامر بالاظهار ولان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار
وبان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء متعين من غير المخيط لان للمنهي عنه اضدادا
وحكم النهي لا يثبت الامر بجميع الاضداد وليس بعضها اولى من البعض والفريق الثالث قال كما قال الجصاص الا انهم

[illegible]

يثبتون الادنى لان الثابت ضرورة واقتضاء لا يكون كالثابت نصا اذ الثابت نصا ثابت من كل
وجه والثابت ضرورة يثبت بقدر ما يندفع به الضرورة والضرورة تندفع بجعل ضد الامر مكروها وضد النهي سنة
في قوة الواجب واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان الثابت بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء فقلنا
بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده لا ان يكون موجبا له او دليلا عليه قوله
تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن نهي وليس بنهي لان الصيغة للنفي لان النفي يقتضي ان
يكون عينه مشروعا وهو نسخ مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلم يثبت الامر بالنهي وانما كان هذا امرا
بالاظهار ولان الكتمان لما لم يبق مشروعا وقد تعلق باظهاره احكام الشرع كقربان الزوج ومضي العدة لزم الامر
بالاظهار ضرورة وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم
يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود
لكنه يكره اعلم ان الامر لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا ان يكون مفوتا للمامور واجب
بصيغة الامر ولكنه يكون مكروها في نفسه فان المامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود
لانه لم يفوت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام ولكن القعود مكروه في نفسه وهذا قلنا ان المحرم لما نهي
عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات كان من السنة لبس الازار والرداء
ولهذا قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود
على مكان طاهر فاذا اعاده على مكان طاهر جاز عنده اي اذا سجد في صلوته على مكان نجس ثم سجد على مكان
طاهر جازت صلوته عند ابي يوسف لان المامور بالسجود على مكان طاهر ومباشرة الصلوة والسجود على مكان نجس لم يفوت
المامور به فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة وقالا السجود على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير
عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض اي قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلوته لان السجود
لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل له في حكم الفرضية وهذا لان السجود فعل ويحصل
بوضع الجبهة على الارض فاذا سجد على النجس وقد تم السجود بالوضع على النجس صار مستعملا وحاملا للنجس بحكم الفرضية
بخلاف ما اذا وضع يديه على النجس حيث لا تفسد صلوته لان وضع اليدين ليس بفرض فلا ينتقل الحكم الفرضية والكف
عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلوة وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس فصار ضده مفوتا للفرض كما ان الكف عن
اقتضاء الشهوة لما كان مامورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل في جزء من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا صار
ضده مفوتا ابدا ولهذا قال محمد ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل لان القراءة فرض دائم من اول الصلوة

الى آخرها حكما ولهذا لا يصلح الامي خليفة للقارى وان كان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة واذا كان كذلك فسدت الافعال بترك القراءة فيفسد ما عقد لها وهي التحريمة لانها تعقد للافعال وقال ابو حنيفة رضي الله عنه هكذا لكن الا ان فساد الافعال لا يثبت قطعا الا بترك القراءة في الشفع كله ليتعدى الى الاحرام فاما اذا تركها في ركعة فالفساد مجتهد فيه لان عند الحسن البصري رحمه الله ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف في مسافر ترك القراءة في الظهر انه لا ينقطع احرام الصلوة لان ترك القراءة متردد محتمل الوجود بان ينوى الاقامة ويقضيها في الشفع الثاني فلم يصلح مفسدا ولهذا قال ابو يوسف لا ينقطع احرام الصلوة بترك القراءة في الشفع الاول في النفل لانه امر بالقراءة في الصلوة ولم ينه عن تركها قصدا فصار ترك القراءة حراما لغيره ما فوت من الفرض وذلك تمام الشفع فاما في حق بناء شفع آخر فلا يبقى التحريمة صحيحة فالله لبناء شفع آخر عليها وان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيه وقال علماؤنا رحمهم الله العدتان ينقضان معا واحدة لان معنى العدة النهي عن الخروج والتزوج ثبت ذلك بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح وبقوله ولا تخرجوهن والكف ثابت مقتضى النص لا مقصودا ولا تنافي فيما هو موجب النهي نصا وهو التحريم بخلاف الصوم لان الكف واجب فيه بالامر قصدا فلا يتحقق اداء الصومين في يوم واحد لوجود التنافي فيه لان كل صوم هو الكف الى وقت

فصل

المشروعات على نوعين عزيمة وهو اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض اعلم ان المشروع وهو ما جعله الله شرعا لعباده اي طريقا ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمة وهو ما بينا وانما سميت عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة اصلا محكم انه الهنا ونحن عبيده كانت في نهاية التوكيد حقا لله تعالى وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاسلام والانقياد والرخصة ما بني على اعذار العباد وهو ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة فالعزم في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن قصد هو كيد في العصيان وقال فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي اولوا الجد والثبات والصبر ومن للتبعيض والمراد باولي العزم بعض الانبياء كنوح وابرهيم وموسى وعيسى قيل يونس وآدم عليهما السلام ليسا منهم لقوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت ولم نجد له عزما وقيل للبيان فكلهم اولوا العزم صفة للرسل كلهم ولهذا لو قال عزمت ان افعل كان يكون يمينا لان العبد دائما يكون قصده بالامر ما والرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت السلع وكثرت بسهل وجودها وتيسر اصابتها فان قلت تفسير الرخصة بما ذكرت

مشكل

مشكل لان المحرم ان كان هو الحرمة يكون جمعا بين الضدين والا يكون تخصيص العلة قلت معنى الاستباحة ان يعامل به معاملة المباح لا ان يثبت حقيقة الاباحة لان المؤاخذة ليست من الاحكام اللازمة للمحظور لا محالة وهي اربعة انواع اي العزيمة اربعة انواع فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها على ما سيأتي ان شاء الله وقيل ان النفل ليس بعزيمة لانه شرع جبرا للنقصان ولكن فيها العزيمة وهي الفريضة قلت ذاك في قصد الاداء الا في الشرعية فهي مشروع ابتداء كسائر العزائم فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثابت بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة اعلم ان الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا فالفريضة اسم لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا كالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع مثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبتت بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وتسمى مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا الاسم ما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبئ عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع به وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر اعلم ان حكم الفريضة لزومها تصديقا بالقلب بلا شبهة لانه ثابت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد ربه بما جاء منه بقلبه ايمان فكان التارك كافرا وعملا بالبدن اي لزم اداؤه حتى لو ترك الاداء يكون فاسقا لانه ترك الاداء مبدل للعمل لا للاعتقاد فلا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو من اركان الدين الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بالشرائع كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر فاسق لخروجه عن طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشيء يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها والفاسق مؤمن غير خارج من اصل الدين واركانه اعتقادا وان كان خارجا من الطاعة عملا فالفاسق المطلق هو الكافر لكونه خارجا من اصل الدين الا انه اختص باسم الكفر الذي هو فوق الفسق في العرف وبقي الفاسق في العرف اسما للمؤمن العاصي وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية اعلم ان الواجب ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض فكانه سمي به لانه سقط على العبد عمله من غير ان يكون دليله موجبا للعلم قطعا بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكانا حملناه ولم يسقط علينا اما الواجب فلانه لما لم يعلمه قطعا لشبهة في دليله فكانه سقط علينا عملا لا انا حملناه ومن استضعف كلام صاحب التقويم فلانه لم يفهم فحواه او سهوا قطعا وان كان ثابتا عملا او يقول خوفا

من وجب القلب اذا اضطرب قال وللفؤاد وجيب تحت ابهره اى اضطراب فلشبهه فى دليله تمكن فيه اضطراب فسمى واجبا والمراد به فى الشرع ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة وهو كصدقة الفطر والاضحية والوتر وتعين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف فانه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام اد واعن كل حر وعبد ونحوها ان الله تعالى زادكم صلاة الحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ثم فصل فقال وحكمه اللزوم عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لشبهة فيه حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اى لا يفسق بتركه عملا وانما نفسقه لوجوب المصير الى خبر الواحد بالاجماع ونوعده بترك الواجب كما اطبقوا فاما مع ولانها وبهذا بطل قول الكعبى ان المباح واجب اذ هو ترك الحرام الذى هو واجب لان الواجب ما يكون لازم الاداء فلا يجوز تركه والمباح ما يجوز فعله وتركه وكان ما مثنا فيه وليس المباح ترك الحرام بل هو فرد من افراد ما يترك به الحرام وليس من شرط الوجوب تحقق العقاب خلافا للمعتزلة لجواز العفو عن صاحب الكبيرة وبهذا خرج من حد الواجب بانه الذى يعاقب على تركه ولا فرق عند الشافعى بين الواجب والفرض فهما مترادفان عنده فانه قال يوجوب الفاتحة وتعديل الاركان افسد الصلوة بتركهما قلنا ان انكر الاسم فلا معنى له لانا بينا انه مخالف اسم الفريضة وان انكر الحكم فكذلك لان الدليل نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت المدلول وعن يوسف بن خالد السمتى انه قال قدمت على ابى حنيفة رحمه الله فسألته عن الصلوات المفروضة كم هى فقال خمس وسألته عن الوتر فقال واجب فقلت لقلة تاملى كفرت فتبسم فى وجهى فتاملت فعرفت ان الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء والارض وسائر ذلك لان النص الذى لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يقتضى فرضية قراءة القرآن فى الصلوة بسياق الاية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه وهو قوله واقيموا الصلوة او بالاجماع او بان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيجب ان يكون فى الصلوة وبخبر الواحد وهو مخصوص فلا يجوز ان يجب العمل بالخبر على انه مكمل لحكم الكتاب بمعنى تبعية له وذا فيما قلنا وكذلك اصل الركوع والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا وتعديل الاركان ثابت بخبر الواحد فلو جعلنا التعديل فرضا وافسدنا الصلوة بتركه كما افسدنا باصل الركوع والسجود لسوينا بين موجب الكتاب وهو قطعى وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعى وكذلك اصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلوة فلو افسدنا اصل الطواف بترك الطهارة الحقناه بالنص القطعى وهذا لا يجوز ولكن شبهناه بالصلوة فاوجبنا القضاء ما دام بمكة ولم نفتقه بها على حتى اذا لم نقض ثم حكم بنقاء الطواف عليه فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل لوجوب العمل به على ما سبق وان الله تعالى

ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد اخطأ حيث رفع الدليل الذى فيه شبهة عن درجته وحط الدليل الذى لا شبهة فيه عن درجته والطريق المستقيم فى تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا وكذلك الشروع فى الحج واجب عندنا وليس بفرض لانه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج والم يكن فرضا وعند الشافعى هما فرضان لما قررنا من الاصل وكذلك تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاسامة الصلوة امامك فاذا صلى المغرب فى الطريق امرناه بان يعيد فى المزدلفة قبل ان يطلع الفجر عند ابى حنيفة ومحمد عملا بخبر الواحد فان لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لانا لو امرنا بالقضاء بعد ذهاب الوقت حكمنا بفساد ما ادى وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فاما وجوب الاعادة فى الوقت فمن باب العمل وخبر الواحد يوجبه فيجب قول الخصم الاسلام فلا يفسد العشاء المراد به العشاء الاولى وهو المغرب وكذا الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب فظهر فى حق العمل دون العلم فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فلو عملنا بخبر الواحد لصيرنا معارضا لحكم الكتاب بتاخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب فسقط العمل به وكذا كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام فان الحطيم من البيت فجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض حكم الكتاب وسنة وهى طريقة مسلوكة فى الدين اعلم ان السنة فى اللغة عبارة عن مطلق الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة اى من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقة سيئة وقال قائل راضى سنة من يسيرها والسنن الطرق ويقال سن الماء اذا صبه حتى جرى فى طريقه والمراد بها شرعا الطريقة المسلوكة فى الدين لا على وجه الفرض والوجوب وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاقب على تركها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها ولحيا بما ضعفها فيستحق الائمة بتركها الا ان يتركها استخفافا فانه يكفر لان ذلك ينصرف الى واضعها الا ان السنة قد تقع على سنة النبى عليه السلام وغيره وقال الشافعى مطلقها طريقة النبى عليه السلام اعلم ان مطلق لفظ السنة لا يقتضى الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام لان المراد به فى عرف الشرع طريقة الدين اما لرسول الله عليه السلام بقوله او فعله او الصحابة رضى الله عنهم وقال الشافعى مطلق السنة يتناول سنة رسول الله عليه السلام فقط لانه لا يرى تقليد الصحابى وبهذا قال فى قول سعيد بن المسيب السنة انما ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام وقصته ان سعيدا سئل عمن قطع اصبع امرأة ماذا يجب فقال عشر من الابل ثم سئل عن قطع اربع اصابع منها فقال عشرون فقيل له كلما كثر المها قل عقلها فقال هكذا السنة قال الشافعى رحمه الله انه اراد به سنة النبى عليه السلام

[illegible]

ولنا في قول علي رضي الله عنه ان من السنة ان لا يقتل حر بعبد انما ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام وعندنا
هي مطلقة لا تقيد فيما ولا تقتصر بلا دليل وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر رضي الله عنه وكانوا
يأخذون البيعة من الخلفاء على سنة الرسول وسنة العمرين وقال عمر رضي الله عنه عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
من بعدي واذا كان كذلك لم يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي عليه السلام ومتى نوعان سنة الهدى وتاركها
يستوجب اساءة كالجماعة والاذان وزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه
وقعوده اعلم ان السنة نوعان سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة وقيل
لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها لانها من الاعلام على قول
مأمورين لعلائم الدين استخفافا بالدين فيقاتلون على ذلك وزوائد اي اخذها حسن وتركها لا باس به كسنن
النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عليه السلام انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب
وكان اذا جلس في المجلس احتبى بيده وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان فقيل مرة تكره ومرة اساء
ومرة تعد ومرة لا باس به فالاول من حكم سنة الهدى والثالث من حكم الوجوب والرابع من حكم سنن
الزوائد فالاذان قاعدا يكره لان الملك النازل قام على جذم حائط واذن وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان
والاقامة فقد اساءوا لانهم تركوا السنة المشهورة وان اذن قبل دخول الوقت لم يجزه ويعيد في الوقت
لقوله عليه السلام الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وفي الاذان قبل الوقت اظهار الخيانة فيما اؤتمن به وان
ترسل في الاقامة وحدر في الاذان به فلا باس به وان قال عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر
والنفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وهو اسم للزيادة في اللغة ومنه سميت الغنيمة نفلا
لانها زيادة على ما هو المقصود بالجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه قال ان تقوى ربنا خير نفل
ومنه ولد الولد نافلة لانه زيادة على ما حصل للمرء بصنعه فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والسنن
المشهورة شرعت لنا لا علينا والتطوع كالنفل وهو ما يتبرع به العبد تطوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه
ولانه زائد على الحقيق للسارق بفعله وسواء يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا جوزنا النفل
قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة لانه لما
شرع دائما حتى جعلناه من العزائم اذ لو كان رخصة لكان معارضا عن وفلم يكن مشروعا دائما في
مراعاة تمام الاركان والشرائط في جميع الاحوال فسح جوزنا الاداء على مثل الوجوه دفعا
للحرج وتحقيقا لليسر وقيل النفل من جنس الرخص قال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على وجه
الوصف وجب ان يبقى كذلك الى ما شرع النفل على وجه مخير فيه بين ان يشرع فيه وبين ان لا يشرع فيه

وجب
٨٦

وجب ان يبقى كذلك غير لازم بالشروع لان بقاء الشيء لا يخالف ابتداءه واذا بقي مخيرا فيما
لم يفعل فبطل المؤدى ضمنا لعدم المؤدى لا قصدا حتى يقال انه ابطال العمل وهو حرام بالنص
وصار كالمظنون وقلنا ان ما اداه وجب صيانته لانه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء
ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق وكونه مسلما اليه
لا ينافي بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى والعبادات تبطل بالردة ولا سبيل
اليه الا بالتزام الباقي اي لا سبيل الى صيانة ما اداه الا بالتزام الباقي واتمامه لانه لا يتجزى عبادة فيجب
الاتمام لهذه الضرورة وان كان في نفسه نفلا وصار كمن صام رمضان اعني المؤدى وغير المؤدى لانا ان
نظرنا الى المؤدى يجب عليه اتمام الباقي على ما قدرنا وان نظرنا الى غير المؤدى كما ذكره الشافعي لا يجب لانه
نفل في نفسه فوجب الترجيح للمؤدى احتياطا في باب العبادة فان قيل العبادة لا يتم قربة الا باخرها
لانها لا تتجزى ثبوتا واذا لو قطعها لم يكن الاول على الاجر نصيب قربة لم يحرم ابطال ما صح قبل ان يتم قربة
قلنا اذا شرع في الصوم او الصلوة فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة والفعل حاصل
وهو الكف او القيام الى الصلوة وانا نعلم ما صح صوما او صلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء
الشهوة وفي الصلوة لفعل هو تعظيم وقد وجد فيحرم الابطال وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا
ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اي المنذور صار لله تعالى تسمية
لانه قصد العبادة بنذره وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث ثم وجب لصيانته اي لصيانة
نذره وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور وهو الصوم او الصلوة فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل
لشروعه في الصوم والصلوة بقاؤه اولى وهذا لان معنى العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال
حتى يجب الفعل على العاجز عن الاقوال القادر على الافعال وبالعكس لا يجب وقد صح النيابة في الاقوال دون
الافعال وقالوا ان الاقوال دون الافعال والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في ابتداء الصلوة
لا في بقائها ويشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير يمنع انعقاد النكاح ولا يمنع بقاءه
والشيوع يمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء ثم يجب عليه بقاؤه وهو ضعيف اعلى والحاصل ان الذي شرع اصالة
غير متعلق بالعوارض اما ان يكفر جاحده وهو الفرض او لا وهو اما ان يثاب على فعله وهو النفل او لا وهو المباح
فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله اعلم بالصواب ورخصة وهي اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اعلم ان الرخصة ما تغير
من عسر الى يسر بعارض عذر وهي اما ان يكون حقيقة وهي نوعان احدهما احق من الاخر اي اكمل في المعنى

وهي ما كان [illegible] الاول
وهي ما كان [illegible] الاول

الذي وضع له الرخصة او مجازا وهو نوعان احدهما احق من الآخر في كونه مجازا او ليس لانه ان شرعت
مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الآخر وان شرعت
مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا وهو في محل آخر فهو الاتم والا فهو النوع الآخر فان قلت
قد بينت في اول الفصل ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وقيل لا اشتباه في ان رخصة المجاز ليست بمورد
التقسيم فيكون مشتركا لا محالة قلت معنى التقسيم على التفسير الذي فسرته الآن اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اجراء كلمة الكفر فانه يرخص له اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة
الكفر ثابتة لا تنكشف عنه بضرورة ولا بحال ووجوب حق الله تعالى في الايمان دائم لكنه رخص بعذر
الاكراه اذا خاف التلف على نفسه اجراء مثل هذه الكلمة لان في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء
هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لان ركن الايمان هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه
لان اداء الايمان قد حصل واستدامة الاقرار في كل وقت ليس بركن الا ان في اجراء كلمة الكفر هتكا لحق الله صورة وفي الامتناع
عنه رعاية حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان ماجورا ولهذا يترخص باجراء الكلمة
تقديما لحق نفسه من حيث الصورة في حق بسبب الاكراه والافطار في رمضان وامثاله قد قال الغزالي اذا اكره صائم
على الافطار او اكره انسان على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لان حق الله تعالى لا يفوت معنى وكذا حق العبد لمكان
التدارك بالقضاء او المثل وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف فان الذي يامر بالمعروف اذا خاف الهلاك على نفسه
رخص له في الترك رعاية لحقه ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى قتل كان ماجورا فهو العزيمة لان حق الله تعالى في
حرمة المنكر قائم وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظالم اذا قتل تفرق الفسقة لانهم معتقدون لما يامرهم به
وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة ولكن هذا اذا علم انه ينكأ فيهم نكاية صار باذلا نفسه مجاهدا
ما اذا اراد الغازي ان يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم فانه لا يسعه الاقدام
على ذلك ولو قتل لا يكون ماجورا لانه لا يترقب نفعه فكان مضيعا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من غير
ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى وجنايته على الاحرام اي اذا اكره محرم على الجناية رخص له ذلك وتناول
المضطر مال الغير اذا اصابته مخمصة رخص له تناول مال الغير بغير اذنه وان وجد سبب الحرمة وحكمها وكذا
وجب الضمان حقا للمالك لبقائه وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لان هذه الاشياء بقيت محرمة في انفسها وان رخص له
ذلك اذا خاف الهلاك على نفسه نظرا له ومرحمة فكان في ذلك مطيعا لربه مقيما حقا من حقوقه والثاني ما استبيح
مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه كالمسافر رخص له الفطر اعلم ان النوع الثاني من نوعي الحقيقة ما استبيح
بعذر مع قيام السبب المحرم الا ان الحكم متراخ عن السبب فلما اتصل بالسبب تم نفعه ان يعمل عمله فحينئذ فكان الحكم

السبب

السبب يكون نظير الاول فكان الاستباحة ترخصا للعذر ويكون الحكم متراخيا عن السبب فكان شبها
دون النوع الاول فكمال الرخصة مبني على كمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان في العزيمة اقوى مما
اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات فالحكم وهو الملك في البيع ثابت بالبيع
البات متراخ عن البيع في البيع بشرط الخيار ونظير الفطر للمسافر في رمضان رخص بناء على سبب تراخى حكمه من
على ان يكون متعلقا بشيء فالسبب الموجب شهود الشهر وهو قائم ولهذا لو ادى كان المؤدى فرضا ولكن الحكم
متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان
ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان تركه حصل بغير اثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء او الفدية
فان قلت مع ذلك غير مستقيم لان شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت في
الحال غير متراخ وسبب وجوب الاداء الخطاب وكل منهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت الخطاب وهو قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود الشهر فكان وجوب الاداء متعلقا بشهود الشهر فان قلت تمام
الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى بعده فمن كان منكم مريضا الآية قلت ظاهره ثبت وجوبا والتأخير
للترخيص وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة
من وجه اذ الرخصة لليسر والصوم في السفر يسر من وجه لما يأتي بعد ان شاء الله تعالى ولذلك كانت العزيمة
حيث لم يكن الرخصة معارضة للعزيمة لما في العزيمة بعض الرخصة وقال الشافعي رحمه الله الرخصة وهي الفطر
اولى لان العزيمة وهي الصوم متراخ الى ادراك العدة الا ان يضعفه اي عندنا العزيمة اولى لان العزيمة الا
ان يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه فحينئذ يلزمه ان يفطر لانه لو صام فمات كان قتل الصوم وهو
المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه باصابته مجاهدا فيأثم لان فيه نفي المشروع لانه يجب عليه
ان يحترز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما اذا اكره صائم على الفطر فلم يفطر
حتى قتل فانه يثاب لان الفعل يضاف الى المكره فلم يكن هو باقيا مغيرا للمشروع بل هو مظهر للطاعة
من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال
ص التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وذلك كتعين القصاص
بالقصاص عمدا كان او خطا من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اذا اصابه
نجاسة واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وتعيين ربع المال للزكاة وعدم جواز
الصلوة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم فسمي
ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا علم ان الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم

فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا لم يكن رخصة ولكن لما كان النسخ لتخفيف علينا والتيسير سمي رخصة
مجازا واما النوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة كقصر الصلوة في السفر اعلم ان النوع الرابع
وهو الثاني من نوعي الرخصة ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا
للحكم وسقط الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة وذلك مثل
قصر الصلوة في السفر فانه اسقاط للواجب حتى انه لما لم يبق له حكم بوجه سمي رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر
ان يصلي الظهر اربعا ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا لان السبب لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين فكانت
الاخريان نفلا حتى لو لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلوته وقال الشافعي رحمه الله القصر له ان يختار العبد
القصر كما لا فطر له ان يختار العبد الفطر وانا جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعنا روي
عن عمر رضي الله عنه قال ما بالنا نقصر في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق
الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته معناه والله اعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد بالتصدق الاسقاط
عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة فالتصدق ممن له الحق يكون اسقاطا
يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على
القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت ان الرخصة في اخراج السبب عن ان يكون موجبا للزيادة
على ركعتين في حقه لا في التخيير ومعنى الرخصة وهو ان الرخصة لليسر وقد تعين اليسر في القصر فلم يبق
كالكامل الصوم لانه ليس فيهما فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر
المقيم ثوابا لان كل فرض الوقت كظهر المقيم مع تجزيه وظهر العبد مع جمعة الحر فوجب ان سقط اصلا ولان
التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لانه متعال ان يكون له رفق فيما يختار فاما الحر والعبد فلا
ينفك عن معنى الرفق بوجه اذ في حله نفع او ضرر فمن قال بانه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك
فلم يثبت لتخيير المولى العبودية بل كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا
وفوض اليه اتمامه فاما ان يكون له شركة في نصب الشرع فلا وكذا نا القصر باختيار العبد القصر كما قاله نصير كانه
قال اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون تعليقا بمشيئته ويكون تفويضا اليه نصب الشريعة وهو شرك له نعوذ بالله
من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لان المكفر يختار ما هو الارفق عنده وهو ما يكون ايسر عليه وهذا لم
يحمل رخصة الصوم اسقاطا لانا انما جعلنا رخصة الصلوة اسقاطا بمعنى دل لفظ الصدقة في الحديث والنص
ههنا ورد بالتاخير حيث قال فعدة من ايام اخر لا بالصدقة فاسقاط الركعتين هنا نظير التاخير ثم والحكم
هو التاخير واليسر فيه متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لما انه قطعة من السقر

ويخف

ويخف عليه من وجه بموافقة المسلمين فالبلية اذا عمت طابت والفطر في السفر يخف عليه من وجه
وهو عسر له بانفراده حين القضاء ويسر من وجه وهو الارتفاق بمرافق الاقامة والناس في التخيير
الاختيار
متفاوتون فتخير الخيار ما هو الارفق عنده وهو الحقيقي في الضروري الثابت للعبد واما
الكامل وهو ان لا يتضمن رفقا فلا لانه الربوبية فصار الصوم اولى لانه عزيمة وقد اشتمل على معنى الرخصة
كما بينا وهذا بخلاف العبد الماذون في اداء الجمعة فانه يتخير بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين
اداء الظهر وهو اربع لان الجمعة هي الاصل عند الاذن فلا نسلم بانه يتخير بل يجب عليه اداء
الجمعة عينا كالحر فلا يكون تخييرا ولان الجمعة غير الظهر اسما وشرطا ولهذا لا يجوز اداء احدهما
بنية الاخرى وعند التغاير لا يتعين الرفق في الاقل عددا فجاز ان يشرع له الخيار لتعيين احدهما
فاما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشرط فالتخيير بين القليل والكثير فيه
لا يتحقق شيء من معنى الرفق فلا يشرع الخيار ونحوه فيما اذا نذر ان يصوم سنة ان فعل كذا
ففعل وهو معسر فانه يتخير بين صوم ثلاثة ايام وبين صوم سنة عند محمد وهي رواية عن ابي حنيفة
رجع اليه قبل موته بايام لانه يجب عليه الوفاء الا حجة له في طاعة الغاية ولانهما مختلفان حكما فالمنذور
قربة واجبة لعينه والكفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت للغني وهو هتك حرمة اسم الله تعالى
وعند التغاير يتحقق معنى الرفق وتحصيل ما سواه فصار كالمولى اذا جنى لزم مولاه الاقل
من الارش ومن القيمة فلا خيار له في ذلك لان الجنس لما كان واحدا تعين الرفق في الاقل اما العبد اذا
جنى فانه يخير مولاه بين الدفع والفداء بالارش لانهما مختلفان ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين
ان يرعى ثماني حجج او عشرا فهما ضمن من المهر كما قال الله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا
فمن عندك لان الاقل وهو الثمانية كانت مهرا لازما والاكثر وهو الزيادة على الثمانية كانت فضلا من
عنده وتبرعا ويمكن النقل في مسلتنا فالفرض ركعتان والزيادة نفل مشروع للعبد ان يتبرع به من عنده
ولكن خلط النفل بالفرض قصدا لا يحل والاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض ولانا
اذا كان اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فما عليه لسقوط القايل وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر
والمكره اعلم ان من اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش
او اكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع من ذلك وان صبر حتى مات او قتل اثم لان الحرمة
ساقطة للاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله الا من اكره فانه استثناء من

الغصب فيدل على انتفاء الغصب عند الاكراه ولا يدل انتفاء الغصب على ثبوت الحل فلا حرم لو صبر
ثم كان شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون آثما لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال
حتى مات يأثم ولان حرمة الخمر والميتة لحق العبد كيلا يزول عقله بشرب الخمر ولا يتعدى فساد
الميتة الخبيثة واذا خاف فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقطت الحرمة وصار
ذلك مطلقا شرعا الا ان حرمتها مرفوعة في الجملة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح اعلم ان غسل الرجل
ساقط لان الخف منع سراية الحدث الى القدم حكما ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة باعتبار ان الواجب
من غسل الرجل يتأدى بالمسح ومن هذا القبيل السلم فان العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها
في السلم وهو نوع بيع لما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهذا
لان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وهذا حكم باق مشروع في الجملة
لكنه سقط في السلم اصلا تخفيفا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم
حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة للعقد وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التحري
فوضع الحرج عنه اصلا حتى اذا لم يبع سلما ومات جوعا اثم به فان قلت جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون
المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه قلنا العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري
وهو ان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد باخس الثمنين فاقدامه
عليه دليل دال على انه مصروف الى حاجته اذ لا يحرم عاقل على الاقدام عليه **فصل** الامر والنهي باقسامهما لطلب
الاحكام المشروعة ولها اسباب تضاف اليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض الخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقدر بالتعاطي
للايمان والصلوة والزكوة والصوم وصدقة الفطر والحج والعشر والخراج والطهارات والمعاملات اعلم
ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها لطلب اداء الاحكام المشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا
لها اذ العلل الشرعية علل جعلية بخلاف العقلية والوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى فلا شركة له في
الايجاب كما لا شركة له في الايجاد ولا تاثير للاسباب في الوجوب الا ان الشارع جعلها اسبابا للوجوب لكون
الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم اصل
الوجوب في المشروعات جبرا لا اختيار للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لاداء
ما وجب بالسبب السابق والجزاء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البايع للمشتري اد الثمن
فانه طلب لاداء الثمن الواجب بسببه السابق وهو البيع لا ان يكون هذا سببا للوجوب في الذمة وعند الشافعي يجب

الصلوة

الصلوة والصوم الخطاب فيه المؤثر في وجوب الحكم ولنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب
السابق بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى
يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون اذا
لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرق الاسبوع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب
فهو اسقاط الواجب بمثل من عنده والخطاب موضوع الا يرى ان الحول اذا حال على المال يخاطب المالك باداء الزكوة
بناء على وجوب الزكوة بسبب المال بالاتفاق وكذا الزكوة عندنا تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا
جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية
غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيام متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي تكرار الحال فعلم
ان التكرار بسبب موجب تكرره وانما يعرف السبب باضافة الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون سببا له لان الاضافة تدل على الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لان ثبوته
به كما يقال هذا كسب فلان اي حدث باكتسابه وقيل والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء يحدث يتكرر
بتكرره يدل عليه ايضا فاذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته بايجاب الله تعالى
الا ان سببه في الظاهر حدث العالم تيسيرا على العباد وانما نعني به انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد
وهو التصديق والاقرار لا ان يكون سببا لوحدانيته تعالى لاستحالته ولا وجوب الا على من هو اهل
له ولا وجود لمن هو اهله الا والسبب لازم له اذ لا تصور للحدث ان يكون غير محدث هذا لان الانسان
المقصود بالتكليف وغيره ممن يلزمه الايمان به كالجن والملك عالم بنفسه لان العالم اسم لما يعلم به لانه علم على وجود
الصانع ووحدانيته ولهذا صح ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة
يبتنى على وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وان لم يكن
الخطاب بالاداء متحققا ووجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسببه وجوبا في الظاهر في حقنا الوقت لانه
تضاف اليه فيقال صلوة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت وتصح بعد دخول الوقت وان تاخر لزوم الاداء الى
آخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجاب الله تعالى وملك المال سببه والقصاص
يجب بايجابه وسببه القتل العمد وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علامة شرعية جعلية والدليل عليه
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان اقوى دليل على تعلقها بالوقت وكونه سببا
لها وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة
ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيلها على الحول بعد وجود النصاب وجاز الاداء لا لكون

لا بعد نفي سبب الوجوب غير ان الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء
الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن للاستنماء مقام النماء لاشتماله على الفصول الاربعة فان قلت
تكرر وجوب الزكوة في مال واحد بتكرر الحول وبتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم انه سبب قلت
تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صار المال سببا باعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر
تقديرا وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم
في ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تاخر الخطاب الى ادراك
عدة من ايام اخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر لزمه ما بقي
لا ما مضى لان الصيام متفرق في الايام تفرق الصلوات في اليوم والليلة بل اشد فبين كل يومين ليل
لا يصلح لاداء الصوم اصلا وثم يصلح لاداء الصلوة قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا لوجوب صومه كوقت
كل صلوة لكل صلوة وقال شمس الائمة السرخسي سببه شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر وهو يشتمل على الايام
والليالي فاستويا في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء اذا كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم
جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ولو لم تكن الليالي سببا في حقه باعتبار شهود الشهر في حال الافاقة
لم يلزمه القضاء وبعد غروب الشمس قبل ان يصبح ولا يتم به اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب الا ترى انه اذا
قبل غروب الشمس لم يصح نيته وقال صاحب الاسرار وفخر الاسلام الوقت منه جعل سببا كان محلا صالحا
للاداء كما في الصلوة والليل لم يصلح للاداء وانما اختصت الصلاحية بالايام فعلم بان الايام هي الاسباب
وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني راس يمونه بولايته عليه ولهذا يضاف اليه فيقال صدقة الفطر
ويتضاعف الوجوب بتعدد الرؤس من الاولاد الصغار والمماليك وهو دليل قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد وقوله ادوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع يقال انتزعت الدين عن الحقه فاما ان يكون سببا
ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية تجب على العاقل ثم يتحمل عنه العاقلة وبطل
الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر والرقيق والفقير لانها عبادة مالية والكافر ليس باهل للعبادة والعبد
لوجوب المال فعرفنا ان المراد انتزاع الحكم عن سببه واما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وانما اضيف
الى الفطر مجازا لانها تجب عنه لا لانه سبب وانما جعلنا الفطر شرطا والراس سببا مع وجود الاضافة اليهما لان
تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس دليل محكم على انه سبب لان الوجوب انما يتكرر بتكرر السبب اصلا لا بغيره ذلك ولا يتصور فيه
الاستعارة لانه قطعي لفظه ولانه يقبل النفي فهو في الوجوب حينئذ فلا يكون واجبا ضرورة والاضافة دليل
محتمل لان الاضافة قد تكون الى الشرط مجازا ولان التنصيص على المؤنة دليل على ان سبب الوجوب الراس دون الفطر فالعمل به

لنا

انما يجب على الرؤس لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال مان يمون قام بكفايته ومؤنته على فلان اي ما يحتاج
اليه في بقائه عليه والراس هو المتصف بالبقاء ولهذا قلنا بانها عبادة فيها معنى المؤنة وجاز الاداء
قبل الفطر دليل على ان الفطر ليس بسبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر
الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال
سببا للوجوب يتجدد بتجدد الحول وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف الى البيت قال الله تعالى
ولله على الناس حج البيت دون الوقت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب
وانما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة لان الاداء شرع متفرقا منقسما على الامكنة والازمنة
مشتملا عليها حجا وقتاليا فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في اركان الصلوة فان السجود مرتب على الركوع وخالا يدل
على ان الوقت ليس بوقت للاداء واما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الاداء وليست بسبب للوجوب لانها لا
يضاف اليها ولا يتكرر بتكررها وصح الاداء من الفقير وان لم يملك شيئا وهذا لانه عبادة بدنية فلا يصلح المال
سببا له لعدم الملائمة وهو شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة البيت تعظيما للبقعة الشريفة
فكان البيت سببا له وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة فيقال عشر الارض
والعشر مؤنة الاراضي اي سبب بقائها لان مؤنة الشيء سبب بقائه كالاكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الارض لان العشر
يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم
والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بهم علينا فتبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين ولا يخرج فلا يبقى
الاراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص الرحمن ولان الخارج وصف
السبب وهو الارض فيكون شبيه مال الزكوة لان الزكوة يجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر
يتعلق بحقيقة الخارج وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة باعتبار
الوصف وهو الخارج ويتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكوة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج
لانه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة محضة
وهو ليس بمؤنة محضة فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل زكوة الابل قبل الاسامة لان السبب
ثم الابل السائمة وسبب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكونه اي الخراج من غير
جنس الخارج لانه يقال خراج الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه يصرف
الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة بالاشتغال
بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للذل والعقوبة لما روي انه عليه السلام راى شيئا

من الانسان زراعة فى دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم
بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظهر عليكم عدوكم ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء وفى العشر
السبب الارض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر من غير ان يزرع وهو ليس
بعمارة للدنيا واعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة والعشر
لا ينفك عن وصف العبادة فانى يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلوة فانها تضاف اليها فيقال طهارة
الصلوة وتقوم بها حتى يجب بوجوب الصلوة وتسقط بسقوط الصلوة لانها شرطها وما يكون شرطا للشئ يكون
متعلقا به حتى يجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجب بوجوب الصلوة فلهذا الطهارة لم تجب قصدا لكن عند
ارادة الصلوة والحدث شرط لوجوب الاداء بالامر وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وليس بسبب
للوجوب وكيف يصلح سببا لها وهو ناقض لها وما يكون رافعا للشئ وهو ازالة لا يصلح سببا لوجوبه
ولهذا جاز الاداء بدونه فالوضوء على الوضوء نور على نور ولا يجب الاداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلوة
وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدر بتعاطيها اى بقاء المقدر وجود ال/
المعاملات وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام القيامة ببقاء
الجنس والنفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الاناث فى موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية
وما يحتاج كل بكفايته لا يكون حاصلا فى يده فقدر ما يحتاج اليه كل احد لن يمسك الا بايدى اناس
اخرين وما فى ايديهم فشرع لكل واحد منهما طريقا مخصوصا يتادى به ما قدره الله تعالى من غير ان يتصل
به فساد فشرع للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة فان فى الوطى
على التغالب فسادا وفى الشركة ضياع النسل فان الاب متى اشتبه عليه ادى ان يبقى على الام وما بها قوة كسب الكفايات
فيضيع الولد وشرع لبقاء النفس الحاجة طريق التناسب بما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض ففى الاخذ بالتغالب
فساد والله لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية الى المنازعة لان شرعية العقود لقطع المنازعات
فمهما افضت الى المنازعة عادت على موضوعها بالنقض واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من قتل
وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطأ والافطار عمدا اعلم ان سبب العقوبات والحدود
ما تضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا تضاف اليه فيقال خراج
الراس وجزية الراس وتتضاعف بتعدد الرؤوس وتتكرر بالوجوب بتكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد
والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد وسبب الكفارات التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيفت
اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطأ والافطار عمدا وقتل الصيد واليمين المعقودة على امر فى المستقبل

اذا حنث

اذا حنث فيها والظهار بقصد العود اما القتل العمد واليمين الغموس فلا يصلح سببا
للكفارة لما مر فى تفريعات دلالة النص وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل
فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام اعلم
ان السببية انما تعرف باضافة الحكم الى الشئ لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف اليه
سببا للمضاف لان الاضافة للاختصاص والاصل فى كل باب كماله وكمال الاختصاص فى اضافة المسبب الى
السبب لان ثبوته به وقد يضاف الى الشرط مجازا لمشابهته بين الشرط والعلة اذ الحكم يوجد عنده فشابه
العلة التى يوجد الحكم بها عندها ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط اذا لم يمكن تضمين صاحب العلة
كما يقال صدقة الفطر وحجة الاسلام لما مر ان سبب الاول الراس الذى يمونه ويلى عليه وسبب الثانى البيت والفطر
والاسلام شرطا الوجوب

باب بيان اقسام السنة

الاقسام التى سبق ذكرها
ثابتة فى السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن اعلم ان السنة هنا عبارة عما هو المروى عن النبى
عليه السلام قولا او فعلا وهى تشاكل الكتاب من حيث ان الاقسام المذكورة فى الكتاب من الخصوص والعموم
والخاص والعام والمشترك والماول وغير ذلك ترد فيها فلهذا لا يحتاج الى اعادتها الا انها تفارقه بوجوه
الاتصال لان الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة تتصل بالاحاد وانه كثير وبالشهرة وانه بالنسبة
الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدوم فخصص هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما تفارق
ويختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام والثانى
فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه والرابع فى بيان نفس الخبر الاول فى كيفية
الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى
عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
اعلم ان القسم الاول وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام على ثلاث مراتب اتصال كامل
بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر
فصل الخبر المتواتر اعلم ان المركب يتوقف معرفته على معرفة مفرداته فالخبر حقيقة فى القول المخصوص لسبق
الفهم اليه عند الاطلاق مجاز فى غيره كقول المعرى نبى من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع
ثم قيل فى حده هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او التصديق والتكذيب والكلام المفيد بنفسه اضافة
امر من الامور الى امر من الامور نفيا او اثباتا والكل فاسد اذ الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر اذ الصدق
والتكذيب اخبار بان عن كون الخبر صدقا او كذبا والنفى والاثبات نوعا الخبر لان النفى والاثبات اخبار بان عن

الشئ م

العدم والوجود فالجنس جزء من ماهية النوع فاذا لم يمكن تعريف الصدق والكذب والنفي
والاثبات الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بها لزم الدور والحق ان تصور ماهية الخبر بديهي لان كل احد يعلم بالبديهة
معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيا كان العلم باصل الخبر بديهيا ضرورة ان العلم
بالكل موقوف على العلم بالجزء المتواتر ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اذا اتصل بعضها ببعض متتابع
الورود والخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله عليه السلام متتابع النقل اتصالا ليس فيه شبهة
الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه وطريق هذا الاتصال ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطيهم على الكذب لكثرتهم وتباين امكنتهم عن قوم مثلهم الى ان يتصل برسول الله عليه السلام فيكون اخره
كاوله واوسطه كطرفيه وبهذا يعلم بطلان قول من اعتبر فيه عددا معينا فيعتبر اثنا عشر
او عشرون او اربعون او سبعون لقوله تعالى اثني عشر نقيبا ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين واختار موسى قومه سبعين رجلا لان المعتبر فيه الوجدان
ولا تعلق بالتمسك بالعدد اصلا وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات
ونحو ذلك وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا
القائل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من انكر العيان من
السوفسطائية لانه كونه مخلوقا من ماء مهين ابن فلان وفلانة فلا يدري والايمان بالله ورسله وكتبه
واليوم الآخر وبغداد بلدة طيبة والشام من البلاد انما يعرف بالخبر وقال قوم المتواتر يوجب
علم طمانينة لا علم يقين والطمانينة عندهم ما اطمان القلب اليه لرجحان جانب الصدق مع احتمال ان يتخالجه
شك او يعتريه وهم احتجوا بان المتواتر انما يكون باجتماع الاحاد وخبر كل واحد محتمل غير موجب للعلم ومالا يوجب
العلم اذا انضم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم الا ترى ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض لم يكن الكل ابيض والجماعة
يحتمل التواطؤ على الكذب كما يحتمل الاتفاق على الصدق الا ترى ان المجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت واليهود
على صلب عيسى عليه السلام ثم كان ذلك كذبا فثبت ان احتمال التواطؤ على الكذب لا يزول بالنقل المتواتر ومع بقاء
هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين وانما الثابت به علم طمانينة كمن يعلم حياة رجل ثم يخبر بموته فيسمع الصياح ويرى
اثار الموت فيعلم بناء على هذا الطمانينة لاحتمال ان ذلك كله حيلة منه وتلبيس لغرض عن لهم وهذا القول
باطل بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة كالعلم بالحواس لانا نعرف آباءنا بالخبر كما نعرف اولادنا عيانا ونعرف
جهة الكعبة يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ولان الخلق خلقوا على همم شتى وطبائع متفاوتة
فلا تصدر منهم قول او فعل بحكم الجبلة على سنن واحد بل يكون الحال مختلفا باختلاف حسب هممهم ودواعيهم

لان

لان الحوادث عن علل مختلفة لا بد ان يكون مختلفة فاذا اتفقوا على شيء علم انه الداعي
اليه وذلك سماع ابتغوه او اختراع صنعوه وبطلت تهمة الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم
عن الاحصاء يقطع تهمة الاختراع فتعين السماع وطمانينة القلب في الاصل انما تكون بمعرفة الشيء حقيقة
فان امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك لغفلة من المتامل من حيث انه اكتفى بالظاهر ولو تامل حق تامله وجد
في طلب باطنه لاستبان له فساد باطنه فلما اطمان بظاهره كان امرا محتملا كالداخل على قوم جلسوا للتعزية
فانه يقع له العلم بالموت لانه غفل عن التامل اذ لو تامل حق التامل لاصاب جهة الكذب لجواز تواطيهم
على ذلك لغرض ارادوه فاما اذا سمع من اقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف اماكنهم
فلم يكن الطمانينة بحكم الغفلة عن الكذب بل الطمانينة بدليل يوجب الصدق ويكون باطنه ظاهره كالعلم
بالمتواتر لقوة في الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة على الكذب ومثل هذا لا يزيده التامل الا تحققا فان
التشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل كالتشكيك في حقائق الاشياء فان قيل وهم الاتفاق على الكذب
باق لانه ليس من شرط التواتر اجتماع اهل الدنيا بل اجتماع اهل بلدة او عامتهم على شيء مثل التواتر
ونقله الاخبار عن رسول الله عليه السلام اصحابه وكانوا عسكرا وان كثروا وقد يتحقق منهم الاجتماع على
صحته مع تباين امكنتهم فيتوهم اتفاقهم على نقل ما لا اصل له قلنا اصحابه قوم عدول انه لا يحصى
عددهم ولا تتفق امكنتهم وقد اتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا ومثل هذا يقطع الاحتمال فان قيل
يحتمل ان الاختراع قد خفي علينا قلنا لو اتفقوا على الكذب لظهر ذلك في عصرهم او بعد ذلك اذ تطاول
الزمان فقد كانوا الوفا والوف الالوف والمواطاة فيما بين مثل هذا الجمع لا يكتم عادة بل يظهر كيف وقد اختلط
بهم اهل النفاق وجواسيس الكفرة قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والانسان قد يضيق صدره
عن سر حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم يفشيه السامع الى غيره ويظهر عن قريب فلو كان هنا توهم
المواطاة لظهر ذلك ونظير هذا مثل قول من زعم ان الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم اكتتم ذلك فان هذا كلام باطل
لانه عليه السلام تحداهم بالمعارضة فلو قدروا على ذلك لما عدلوا الى بذل النفوس والاموال
ولو عارضوه لما خفي ذلك مع كثرة الاعداء فقد كان اهل الشرك حينئذ اكثر من اهل الاسلام ولو لم يظهر
فيما بيننا لظهر في ديار الشرك الا ترى ان مخاريق مسيلمة وغيره كيف ظهرت وهذا العاقل يسلم بان
القرآن معجز وان هذا السؤال باطل بهذا الطريق فليبطل بهذا الطريق ايضا ما ادعى في الخبر المتواتر واما
اخبار زرادشت فمختلق كله مثل فعل المشعوذين واما ما نقل انه ادخل قوائم فرس الملك كشتاسب
في بطنه ثم اخرجها فانما فعل في مجلس الملك بين خواصه وذلك امارة الوضع والاختراع لانه لا يثبت به النقل

المتواتر وروي ان الملك لما رأى شيئا منه بايعه على ان يظهر الايمان به فيقول زرادشت بعد بيانه ويكون مؤمنا
ورائه بالتسبق فقتله كائن لكن وجه الارض ولكن الاخبار باليهود مرجعها الى الاحاد فان اليهود ينقلون ذلك عن
سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام ويتحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب فان قيل تواتر الخبر
منهم بالقتل والصلب جميعا لانه الجمع العظيم الذي لا يتوهم تواطؤهم على الكذب قلنا انهم نقلوا القتل بعد
القتل والمصلوب بعد القتل لا يتامل فيه عادة فيخلي الطبع ينزع عن التامل في المصلوب والحلى شغفه بالقتل ايضا ويشتبه
ايضا بعد مسافة النظر فعلم انه كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه ولان النقل المتواتر منهم
في قتل رجل علموه عيسى وصلبه ومثل النقل يوجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن
ذلك الرجل عيسى واما كان مشتبها به كما قال الله تعالى ولكن شبه لهم وروي ان اليهود لما
دخلوا عليه قال عيسى عليه السلام لاصحابه من يريد ان يلقي الله عليه شبهي ويقتل وله الجنة فرضي
به واحد منهم فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء وهو
بن فان قيل مثل القول فاسد لانه يؤدي الى ابطال المعارف وتكذيب العيان ويبطل الاخبار المتواترة
عن رسول الله عليه السلام لجواز ان يكون قد شبه لهم ويبطل الايمان بالرسل عليهم السلام لجواز انهم
غيرهم شبهوا بالانبياء عليهم السلام وكيف يجوز ذلك والايمان بعيسى عليه السلام كان واجبا عليهم
وما كانوا يعرفونه الا بالعيان فكان يجب الايمان بالشبيه وهو كفر قلنا القاء شبه المسيح عليه السلام
على غيره غير مستبعد في القدرة وفيه حكمة بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا
عزموا على قتله فكان فيه دفع المكروه عنه بوجه لطيف ولله تعالى لطائف في دفع الاذى عن الرسل عليهم
السلام واما قوله يجب الايمان به لانه يؤدي الى التلبيس فالله تعالى علم منهم انهم لا يؤمنون
به فالقى شبهه على غيره استدراجا ليزدادوا طغيانا مع ان الآية اصل تعنت وعداوة فبطلت ثقة الحجج
بالمتواتر لان المتواتر ليس من قبيل التخييلات كما كان اخبار زرادشت اللعين وليس من قبيل ما يكون بين
الخواص لانه كاسمه متواتر وليس مرجعه الى الاحاد كما رجعت اخبار اليهود ولم يتصل [illegible]
وبعد بالا تامل بل نشر جرى على يديه المعجزة على وجه العلانية والشيوع على قدر جمعهم ولم يبق للشك
مجال ولا للريب توهم وخيال بل ظهر ظهورا لم يبق للشمس شعاع وللشمس شعاع فصار منكر المتواتر
ومخالفه كافرا بالله العظيم ونعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقد يحدث في الاجتماع ما لا يكون عند الانفراد
كقوى الحبل وغير ذلك ثم عندنا العلم الثابت بالمتواتر ضروري كالثابت بالمعاينة وقال ابو الحسن
والكعبي وامام الحرمين والغزالي نظري لانه لو كان ضروريا لما تحقق الخلاف فيه بين الناس وقد وجدناهم

محتملين

محتملين في ثبوت علم اليقين بالمتواتر فعرفنا انه ليس بضروري ولنا ان مثل العلم يحصل لمن لا نظر
له كالعوام والصبيان ولو كان نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر والاختلاف انما ينشا من
نقصان العقل للبعض وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون فيما يعرف بالحواس والاختلاف ان العلم
الواقع بها ضروري ولا يعتبر بالاختلاف فيه فكذا هنا او يكون انكارا فيه شبهة صورة كالمشهور واعلم
ان المرتبة الثانية من مراتب الاتصال هو المشهور ومثل فضل المشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر
حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم واعلم ان المشهور ما كان
في الاصل من الاحاد ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن
بعدهم وهم قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتلقي الامة القبول وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال ابو بكر
الرازي انه احد قسمي المتواتر على معنى انه يثبت به علم اليقين الا ان العلم بالاول ضروري وبالثاني استدلالي وقال صاحب
الميزان فيه انه يوجب علما قطعيا عند عامة مشايخنا لانه لما اجتمع اهل العصر الثاني على قبوله صار حكمه حكم الاجماع
والاجماع موجب للعلم قطعا فكذا مثله الا انا عرفنا ذلك بالاستدلال فلهذا سميناه العلم الثابت به استدلاليا
الا يرى ان الزيادة على النص بمثله بمنزلة النسخ وانما النسخ لا يجوز بنسخ ما يوجب علم اليقين الا بما يوجب علم اليقين تنبيه
وقال عيسى بن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا وانه
يوجب علم طمانينة لا علم يقين لانه يثبت اخبار اتصل عن من هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع لان ما
يوجب علم اليقين يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور في التصحيح لانه لما كان في الاصل
من الاحاد بقي شبهة لان علم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع وقد
بقي هنا شبهة الانقطاع باعتبار الاصل فسقط علم اليقين وكان في انكاره تخطئة اهل العصر الثاني في قبوله
لا تكذيب الرسول عليه السلام لكونه احادا لاصل وتخطئة العلماء لا يكون كفرا ولكنه بدعة وضلال بخلاف
المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول عليه السلام لان اوله كاخره فصار كالمسموع من رسول الله عليه السلام
وتكذيب الرسول كفر ولم ينقسم اعتبار هذه الشبهة في حق العمل لان الشبهة المتمكنة في خبر الواحد في
لا يمنع العمل فهذه اولى ان لا يمنع العمل ولكن مع هذا يجوز زيادة به على النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين
والتتابع في صيام كفارة اليمين لان العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم رد صار باجماعهم حجة من حجج الله
تعالى فزدنا به على الكتاب لانه نسخ معنى لتغير المشروع بما هو صورة لان النسخ ابطال والزيادة تقرير
والمشهور بمنزلة المتواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون الا بعد ما جمعهم على ذلك ولا خلاف
الا تعيين جانب الصدق في رواته وبطلان توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الاول ومن الاحاد صورة فجوزنا

به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما والحاصل ان الله تعالى كما نفى المتعدد ونفى
المتعسر وكما لا يخلو في الوسع رد العلم بالمتواتر تخرج في رد المشهور لانه لا ينكسر الفرق بينهما الا انه يخرج
لكن المتواتر صار موجبا علم يزداد فرقة بالتأمل في تشبيه الداعي اليه والعلم بالمشهور باتا وقع للتسامع
لغفلة عن ابتدائه ويسكون النفس اليه ما يظهر لها في الحال ولو تامل حق تامله لوجد شبهة في ابتدائه فلهذا سميناه
علم طمانينة والاول علم يقين او يكون فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو المرتبة الثالثة من مراتب
الاتصال وهذا فصل خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر فانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى واذ اخذ
الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
الاية فقد الحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان وحققه ان الكلام يتناول كل واحد من احاد
الجمع لما مر ذكره في الجمع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما خاطب بما في وسعه وليس في وسع كل
واحد منهم جمعهم حالة البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل ان
خبره حجة وان السامع مأمور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة
سوى هذا وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والفرقة اسم لجماعة اقلها ثلاثة والطائفة منها منهم فتكون بعضهم
وبعض الثلاثة واحد او اثنان ولان المفسرين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد
وقال عطاء للاثنين وقال الزهري لثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر
وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد لبقاء توهم الكذب فقد امر الطائفة بالتفقه ثم بالانذار لقومهم
عند الرجوع وهو الدعوة الى العلم والعمل فعلم بان قول الطائفة موجب للعلم والا لانسد الدعوة ولان
الله تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لان الطلب
لازم للترجي لان المترجي للشيء طالب له والطلب من الله تعالى امر فثبت ان الله تعالى امرنا بالحذر عند انذار الطائفة
والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب
الحذر فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة وربما يبلغون حد التواتر قلت
قوبل الجمع بالجمع فيتوزع البعض على البعض ولانه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم
لانه انما يقال يرجع الى قوم اذا كان فيهم اولا وانما يقال الاتي ابتداء قادما وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وانه يتناول الاحاد فصار الامر من كل واحد امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر

يجب
٩٤

فيجب القبول منه وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت في نبأ الفاسق فيكون معلولا
بفسقه اذ ترتب الحكم على الاسم المشتق مشعر بعليته ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما علل بالفسق
اذ عليه الوصف اللازم مغنية عن علية العرضي والسنة فقد صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد
مثل خبر بريرة فيما تهدى اليه وخبر سلمان في الصدقة فردها وفي الهدية فقبلها وغير ذلك فلو لم
يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك فيها كلها وهو مشهور منه عليه السلام بعث الافراد الى الافاق
فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعتابا الى مكة وعبد الله انيس الى كسرى ولو لم
يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا
بها فانه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش
قبلوه ولم ينكر عليه احد وقد رجعت الصحابة رضي الله عنهم الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون
حيث يموتون وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتاب عمرو بن حزم في معرفة نصب الزكاة والى قول عائشة
رضي الله عنها في وجوب الغسل عن التقاء الختانين والى خبر ابي سعيد في الربا وعمل اهل قباء بخبر
الواحد في تحول القبلة ولا حصر لامثال هذا فصار المشترك بين الكل متواترا ولان الامة اجمعت على قبول
اخبار الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم والمعقول وهو ان خبر المسلم العاقل العدل يحمل على
الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد العلم
بغالب الظن فيجب العمل به لان العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس بل اولى لان المعمول به هو قول النبي
عليه السلام لا شبهة فيه وانما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به وكعمل الحكام
بالبينات وهذا ضرب علم فيه اضطراب لان الامة ما تلقته بالقبول فكان دون علم الطمانينة فقيل لا عمل الا
عن علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اعلم ان بعض الناس قالوا لا عمل الا
عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لم تعلم ولا علم لهم على الحكام بالبينات لان هذا الاصل
ثابت بكتاب الله تعالى بخلاف القياس فلا يقاس عليها غيرها ولان المعاملات يتعلق عليها حقوق العباد
وهم يعجزون عن اظهار حقوقهم بطريق لا شبهة فيه فجوزنا الاعتماد فيها عليها ضرورة فاما الثابت هنا فحق الله
تعالى وهو موصوف بكمال القدرة ومتعال عن ان يلحقه ضرورة او عجز عن اظهار حقوقه بدليل يوجب العلم فلم
يجز اثباته بما دونه كما لم يجز اثبات اصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات الباري بما فيه شبهة ولكن
القياس من ضرورات انا اذا الحوادث غير محدودة والنصوص معدودة فاحتيج اليه ضرورة ثم انهم اختلفوا فيما
بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم لما مر وقال

بعضهم وهم اهل الحديث يوجب العلم لثبوت اللزوم وهو العمل لما مر من اجماع الصحابة على العمل
باخبار الاحاد واجماعهم موجب للعلم ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع
في القياس والشهادات وغير ذلك فيعلم ان الاية غير مجراة على عمومها فكانت محمولة على وجه خاص وهو
اما ما روي عن الحسن لا تعمل برايك تفعل وسمعته ولم تر ولم تسمع وبين ذلك عليه قوله ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا اي يسال عنه الاعضاء عما قاله او ما روي عن ابن الحنفية انه شهادة الزور
او ما روي عن غيره انه نهي عن القذف على ان المنهي هو اتباع ما ليس له علم بوجه ولم يوجد هنا لان ذلك
نوع من العلم فقد اقام الشرع غالب الظن مقام العلم وامر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات
فلا ترجعوهن الى الكفار اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن واذا كان كذلك فيه تمنع انتفاء
اللازم فان قلت الشهادة لاظهار حقوق العباد وقد مر ان هذا شرط غير معتبر فيما هو حقوق العباد
قلت النص مطلق على ان القضاء يجب ايضا بما هو من حق الله تعالى كحد الردة والزنا بالشهادة ولان وجوب
القضاء بالشهادة من حق الله تعالى حتى اذا امتنع عن العمل بها بلا عذر يفسق ولو لم يرد العمل به حقا يكفي
وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وبان
هذا الشي قد اهدي اليك فلان فانه يترتب على هذا اباحة التناول والحل والحرمة من حق الله تعالى
واما دعوى علم اليقين به فباطل لانا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فخبر الواحد اولى وهذا لان
خبر الواحد محتمل في نفسه وكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال فان قلت لو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعلم لما صار موجبا للعلم باجتماع الاحاد حتى تواتر قلت قد مر انه قد يحدث باجتماع الافراد
ما لم يكن ثابتا بالافراد الا يرى ان اجتهاد الواحد لا يوجب العلم فاذا اجتمع العلماء وازدحمت
الاراء سقطت الشبهة ووجب العلم باجماعهم فان قلت قد وردت الاحاد في احكام الاخرة كعذاب
القبر ورؤية الله تعالى بالابصار مثل قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه وقوله انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وغير ذلك والحظ لذلك الا العلم لانه
لا يجب العمل بها في الدنيا قلت منها ما هو مشهور وانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما هو من
الاحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه لان العقد فضل
على العمل وليس من ضرورة العلم بدليل ان المقلد يعتقد بان الله تعالى واحد وليس له علم لان العلم اما
ضروري او استدلالي وهذا العلم ليس بضروري بل هو استدلالي ولا استدلال مع المقلد
وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فريق

انهم

انهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به فصح الابتلاء بعقد القلب على الشيء كما صح الابتلاء
بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من عقد القلب ويحكى عن النظام ان خبر
الواحد عند اقتران بعض الاسباب به موجب للعلم ضرورة فان من مر بباب دار فراى اثار غسل الميت
ويجد ناخارجة منها قائلة مات فلان فانه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر الا قيام هذا السبب به قال وهو علم
يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر ويجوز القول بان الله يحدثه في قلب بعض السامعين دون
البعض كالوطي يعلق من بعض دون بعض وهو باطل فان الثابت ضرورة لا يختلف الناس فيه كالعلم الواقع
بالمعاينة وبالخبر المتواتر وانما تثبت الطمانينة بخبر المخبر بالموت الا ترى انه اذا اشكله اخر بان قال الحي صاحب
الدار من السلطان يشكل فيه ولو كان ضروريا لما يشكل فيه بخبر الواحد وشرط بعض العلماء لكونه حجة ان يبلغ
عدد الشهادة لما روي ان ابا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام اطعم الجدة
السدس قال ائت بشاهد اخر فشهد معه محمد بن مسلمة ومنهم من اعتبر اقصى عدد الشهادة وهو الاربعة احتياطا
لكنا نقول انما طلب الصديق شاهدا اخر لانه اخبر ان هذا القضاء من النبي عليه السلام كان بحضرة الجماعة
فاحب ان يستثبت فيه لا لان ذلك شرط عنده الا ترى انه لما قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال انه عليه السلام
قضى بخلاف قضائه فنقضه وعمر رضي الله عنه كان من اشد الناس اتباعا للصديق رضي الله عنه وقد قبل
حديث ضحاك بن سفيان في توريث المراة من دية زوجها وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون حتى
رجع من الشام ولما قال ما ادري ما اصنع بالمجوس قال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله عليه
السلام يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ولم يطلب منه شاهدا اخر واستدلالهم
بالنصوص الواردة في باب الشهادات باطل لان باب الشهادات ليس نظير باب الاخبار وكيف وان امرأتين تقومان مقام
رجل ثم في الاخبار الرجال والنساء سواء على ان اشتراط العدد ثبت نصا لا لعلة معقولة بل لحكمة اختص
تعالى بعلمها فلم يمكن عليها غيره الا ترى انه لا اختصاص للاخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف
الشهادات

فصل في تقسيم الراوي

والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي الله عنهم كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك وان عرف بالعدالة
دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة كحديث المصراة وان
كان مجهولا بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن
الطعن صار كالمعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وان لم يظهر في السلف فلم يقابل برد
ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب اعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول بها اما المعروف فان عرف

بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة واعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر
وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر
كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس تايد به وان كان مخالفا
يترك القياس ويعمل بالخبر قال مالك القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع
اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالاجماع ولنا ان خبر النبي عليه السلام موجب للعلم باعتبار اصله
وانما الشبهة في نقله الينا قال عنه ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان قطعيا فاما الوصف الذي به
يقوم القياس فالشبهة في اصله اذ لا يعلم يقينا ان الحكم في المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف
وما يكون الشبهة في اصله دون ما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن باصله فان قلت الوصف المؤثر ثابت
انه مناط الحكم لكان قطعيا قلت الوقوف على انه مناط الحكم قطعا لا يكون الا بالنص او الاجماع وحينئذ
يكون المرجع الى النص او الاجماع لا الى القياس ولا كلام فيه ولان الوصف في النص كالخبر والراي والنظر فيه
كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن بيان ما ادعى والخبر بيان في نفسه فكان الخبر اقوى من الوصف
في الابانة والسماع اقوى من الراي في الاصابة فلا يجوز ترك القوي بالضعيف وقد اشتهر من الصحابة والسلف ترك
الراي بخبر الواحد فان عمر رضي الله عنه قال حين روى حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا ان نقضي برايينا
فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما قضى به وقال ابن عمر كنا نخابر ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع
بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة فتركناه وهكذا قدمنا خبر الواحد على التحري في القبلة فلم يجعل التحري
معه وان عرف بالرواية والعدالة والضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان
وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر ولكنه
لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق القياس من روايته عمل به وما خالف القياس فان تلقته الامة بالقبول
يعمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الراي فيه لان ضبط حديث رسول الله
عليه السلام والوقوف على كل معنى اراده من كلامه امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم على ما قال اوتيت
جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاحتمل كل حديث ان
يكون نقله لفظ الراوي نقلا لما فهم من المعنى ولا شك ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهمه من العبارة
فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه
بنقله فيدخله شبهة زايدة يخلو عنها القياس فقلنا ما يترك روايته اذا انسد باب الراي ويتحقق الضرورة
بكونه مخالفا للقياس الصحيح من كل وجه قال الغزالي وغيره لا يشترط كون الراوي فقيها سواء خالف ما رواه

القياس

وجه القياس او وافق ولنا ان القياس الصحيح حجة بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس من
كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو قوله
عليه السلام لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية تفعلة من الصري وهو الحبس فالمصراة من سد ضرع الناقة
او الشاة فيحقن اللبن في ضرعها اياما لا يحلبها ليرى انها كثيرة اللبن فالامر برد صاع من تمر مكان
اللبن قل اللبن او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى
لا صورة وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ومعنى ولا قيمة لان القيمة الاصلية انما هي الدراهم والدنانير
ولعل ظانا يظن ان في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة وليس كذلك فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة
مع النبي عليه السلام حتى قال له زر غبا تزدد حبا والحفظ والضبط فقد دعا له رسول الله عليه
السلام بذلك على ما روي عنه انه قال يزعمون ان ابا هريرة يكثر الرواية واني كنت اصحب النبي عليه السلام
على ملء بطني والانصار يشتغلون بالقيام على اموالهم والمهاجرون بتجاراتهم وكنت احضر اذا غابوا وقد
حضرت مجلسا لرسول الله فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها
فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته ثم ضممتها الى صدري فما نسيت
بعد ذلك شيئا ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالقياس الا ترى ان ابن عباس لما سمعه
يروي توضؤوا مما مسته النار قال ارايت لو توضات بماء سخن اكنت تتوضا منه فرد حديثه بالقياس ولما سمعه يروي من حمل جنازة
فليتوضا قال الزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة وقد عمل السلف بخبر ابن عباس فيهما دون رواية ابي هريرة
ولما روى ان ولد الزنا شر الثلاثة ردته عائشة رضي الله عنها بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
ومن تتبع اعظم اصحابنا رعاية اصوله فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله انه اخذ بقول انس رضي الله عنه في مقدار
الحيض وغيره فما ظنك بابي هريرة فدل انهم تركوا رواية هؤلاء الا عند الضرورة لانسداد باب الراي على ما بينت
ثم هذا النوع من القصور لا يتاتى في الراوي اذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لكمال فقهه فالظاهر انه
انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم سماعه من رسول الله عليه السلام كذلك مخالفا للقياس فيلزمنا
ترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة فقد قال عمرو بن ميمون صحبت ابن مسعود
رضي الله عنه سنين فما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر
والعرق وجعلت فرائصه ترتعد واما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام وانما
عرف بما روي من حديث او حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان

روى عنه السلف وصححوه وعملوا به صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة لانهم لا يتهمون با
لتقصير في امر الدين فلا يقبلون الحديث حتى انه صح عندهم انه روي عن رسول الله عليه السلام وان اختلفوا
في قبوله فكذلك عندنا لانه لما قبل بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى ذلك بنفسه وذلك حديث معقل
بن سنان ان النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها
صداقا فان ابن مسعود رضي الله عنهما قبل روايته لانه موافق للقياس عنده اذ الموت عنده كالدخول بدليل وجوب
العدة وسُرّ به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
حسبها الميراث لجهالته لانه مخالف للقياس عنده اذ الفرقة وقعت قبل التأكد فصار كما لو طلقها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا ولم يعمل الشافعي بهذا القسم لانه مخالف للقياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق
القياس عندنا على ما بينا وانما يترك اذا خالف القياس فان قلت كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته
وضبطه قلت رواية المشهورين بالعدالة عنه من غير رد عليه تعديل اياه وقد روى الثقات عنه كابن مسعود
وعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير فثبتت رواية هؤلاء عدالته مع انه من قرون العدول وهو قرن رسول
الله عليه السلام على ما قال عليه السلام خير الناس رهطي الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فلذلك صار حجة وصدقه في تلك الرواية ابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وغيره وان سكتوا
عن الطعن والرد بعد ما اشتهرت روايته عندهم فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع فكانهم قبلوه ورووا عنه وان ظهر حديثه فلم يظهر من السلف الا الرد لم
يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يجوز العمل به على خلاف القياس فصار الحاصل ان الحكم في رواية المعروف
العدالة بفقه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق الا ان يكون مخالفا للقياس من كل وجه والحكم في رواية المجهول
ان لا يكون حجة الا ان يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف او بعضهم روايته ومثال المستنكر ما روت فاطمة بنت قيس
ان النبي عليه السلام لم يقض لها بنفقة ولا سكنى وكانت طلبت النفقة في العدة عن طلاق باين فقد رده عمر
رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة وهو القياس على الحامل
وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فان قلت انما ادخل تهمة
الكذب والنسيان فيما يدخل حديثها ان وافق القياس قلت لما اراد بذلك انا لا نقبل وما قال لا ندع كتاب
ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس وقد رده غير عمر من الصحابة كزيد بن ثابت
وجابر وكذلك حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم فقد قال بعض الصحابة ان كان نجسا منك

فاقطعه وقال بعضهم ما ابالي امسسته ام انفي وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا
قبول لم يترك به القياس لم يجب العمل به ولكن يجوز العمل به لان من كان في القرن الثالث فالعدالة ثابتة له
ظاهرا لانه من قرن العدول على ما روينا فيترجح جهة الصدق في خبره باعتبار هذا الظاهر باعتبار انه لم يظهر
روايته في السلف يمكن التهمة فيه فيجوز العمل به ولا يجب وهذا جوّز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل
لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق لانه شهد النبي عليه السلام بخيريتهم فاما في زماننا فلا يحل
العمل بروايته مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالته لان الفسق غلب على اهل الزمان وهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء
بشهادة المستور قبل ظهور عدالته فصار المتواتر موجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب
الرأي والمستنكر يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وبعض الظن اثم فيخشى الاثم على العامل به كما يخشى
الاثم على تارك المشهور لانه قريب من اليقين وهذا قريب من الكذب والمستتر يجوز العمل به ولا يوجبه وانما جعل
الخبر حجة بشرائط في الراوي وهذا فصل شرائط الراوي وهي اربعة العقل وهو نور يضيء به طريق
يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى الى
العقل يوجب الادراك للقلب بل العقل يدل القلب على معرفة ما غاب عن الحواس والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر
بتوفيق من الله تعالى كالسراج فانه نور يبصر به العين عند النظر لان السراج يوجب رؤية ذلك وهو لا
يعرف في البشر لانه لا بد له لاختيار ما يصلح له في عاقبته فما يأتيه ويذره اذ الفعل والترك فلا يكون
لعاقبته حمد وقد لا يكون كما في البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة والحكم الباطنة التي لا تنال بالحواس
والشرط الكامل منه وهو العقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي وهذا لانه معدوم في اصله ثم
يحدث شيئا فشيئا ويتم نماء بتنمية الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام باخره بدرجات كماله واعتداله
واقيم البلوغ الذي هو دليله عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه فشرطنا
لوجوب الاحكام وقيام الحجة كمال العقل فلم نقبل خبر الصبي في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعله
وليا في ماله لنقصان عقله ففي امر دينه اولى وكذا المعتوه لان نقصان العقل بالعته فوق نقصان العقل بالصبى
فانه مختلف يختص اسم العاقل مطلقا والاشتراط العقل لان الخبر الذي نعنيه كلام والمعتاد بالكلام ما يسمى
كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز
لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة بلا معنى فان صياح الطير لا يسمى كلاما وان
سمعت منها حروف منظومة وكذا الانسان اذا نظم حروفا لا تدل على معنى لا يسمى كلاما ومعناه لا يكون الا بالعقل
لان غالب كلام غير العاقل الهذيان فكان العقل شرطا في الخبر ليصير خبره كلاما والضبط وهو سماع الكلام

كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وقيل لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبط الراوي من حين سمع الى ان روى وهو نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته ومعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم الى ذلك ضبط معناه شريعة وهو الفقه وهو اكملهما ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي ينصرف اليه ولهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة لعدم القسم الاول من الضبط ظاهرا وكذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عندنا معارضة من عرف بالفقه وهو مذهبنا في الترجيح اي ترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وقيل لان نقل الخبر بالمعنى مشهور فيهم فربما تقصر غير الفقيه في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه فان قيل اليس نقل القرآن يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم قلت نقل القرآن في الاصل من ائمة النبي وخير القرون وانما نقلوا بعد تمام الضبط ولان نظم القرآن معجز ويتعلق بالنظم احكام على الخصوص كجواز الصلوة في قول الجمهور وحرمة التلاوة على الجنب والحائض ولم يحرم نقل معناه بل اعتبر في نقله نظمه وتبع عليه معناه اما خبر الرسول عليه السلام فحجة بمعناه المراد بالكلام والنظم غير لازم فيه لجواز نقل الخبر بمعناه فكان المعنى اصلا فيه فشرط الصحة نقله ضبط المعنى ولانه لا يثبت الا بنقل متواتر يرفع شبهة التبديل بتهمة الجهل بالمعنى ولان نقلة القرآن ممن لا يفهم اناس صحبوا ابدا لمجهود سنين كثيرة ولو وجد مثله في الخبر لقبل الا انه لما علم ذلك عادة شرط كمال الضبط ليصير حجة وانما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه لان الرجل قد يحضر الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم حضوره ليعيد عليه ما سبق من كلامه وقد يتردد السامع بنفسه فلا يرى نفسه اهلا لتبليغ الشريعة فان وفقه الله بتوفيقه حتى سمع كله الكلام من المتكلم وسمع حق سماعه وفهم حق الفهم ثم فنى بفضل الله تعالى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما ذكر فلهذا شرطنا والعدالة وهي الاستقامة والمعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل اعلم ان العدالة هيئة راسخة في النفس تحمل على اجتناب ما هو محظور دينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وفلان عدل اذا كان مستقيم السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والحق وضده الجور وهو الميل يقال طريق جائر اذا كان من الجنب وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملان على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا الا ان يعارضا الظاهر بعارض فيحصل الخروج عن الاستقامة وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين ذوق الفتى

مائل به الهوى فاذا اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي العاقل فلا يكون عدلا مطلقا وكامل وهو ظاهر من المجتبى رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون ممتنعا بقوة دينه عما اعتقد حرمته فيه من الشهوات وقيل لانه ليس لكمال الاستعمال غاية لانها متفاوتة تعلق بالله تعالى وخشيته فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج وهو ضبط حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وفصل من ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فصار متهما بالكذب لان من لا يتحامى جنس الفسوق لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه فاما من ابتلي بشيء من الصغائر بلا اصرار رفعته لكامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة لانا لو شرطنا العصمة عن الكل لتعطلت الحقوق لان الله تعالى نهى كل الجملة اصلا ونهيا يتعدد على العبد دائما فيقتحمها فيبتلون ببعض الصغائر واي عبد لك لا المّا وانما شرطنا العدالة لان الكلام وقع في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا يثبت جهة الصدق في خبره الا بالاستدلال وذلك بالعدالة لان الكذب محظور دينه ويستدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا وكامل لان المطلق من كل شيء يقع على كماله فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور وهو من لا يعرف انه تكلم بالكذب او لا حجة قبل ان يعلم حاله وقال الشافعي لم يكن خبر المستور حجة مع انه اعتاد روايته الحديث لانه لا يعرف عدالته فيجئ المجهول وهو غير معروف بالعدالة في الرواية وفي المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبي عليه السلام اياه فخبره يكون حجة على الشرط الذي بينا والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه ويشترط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اعلم ان الاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يعادي دينا في الدين ساعيا لهدم الدين الحق بادخال ما ليس منه فيه فيتهم بالكذب لتهمة الكذب فلهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لان العداوة مبيحة الى الكذب لا النقصان في عقله وضبطه وذلك كالاب يشهد لولده فانها ترد لان شفقته تبعثه على الكذب لحاجة فيكون منهما وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بالنشوء بين المسلمين وبثبوت حكم الاسلام بعضهم من ابا الدين من غير ان يوجد منه اقرار باللسان وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته واسمائه كما هو وانما نخرج الكمال بالحرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفصيله خلافا لما قاله بعض المشايخ بان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقته ما ذكر ولهذا قلت ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التلقين فيقال اليس الله بعالم وقادر وكذا حتى يسهل الجواب بان يقال بلى فقد كان

اسلامه لما روي ان النبي عليه السلام استوصف اعرابيا النبي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد
ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وكان ذلك جائزا وقال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فقد كان سنة الامتحان
من رسول الله والمسلمين بالاستوصاف على الاجمال وقد روى ابو حنيفة عن حماد عن ابرهيم انه قال في هذه
الاية الايمان التصديق وامتحنوهن استوصفوهن فان علمتموهن مؤمنات فان اظهرن لكم الايمان الله اعلم
بايمانهن الله اعلم بما غاب في قلوبهن ومتى ادا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما اذا
وجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام كاداء الصلوة بالجماعات فانه يحكم باسلامه ويعم ذلك
مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا لقوله عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان
وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا بالايمان ولان صلوة بجماعة
مخصوصة بشريعتنا فدلت على تبديلهما كما انه من اقام شيئا من شعائر الكفر حكم بكفره اذا كان على سبيل التعظيم
له فاما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول اولا اعتقد ذلك يحكم بكفره فقد قال في الجامع الكبير اذا بلغت
المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وان حكمنا بصحة النكاح بناء على اسلامها
فلهذا لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة والصبي المعتوه لعدم العقل الكامل
والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرايط
التي بنى عليها وجوب قبول الخبر بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تفتقر الى التمييز بين
المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والعمى يوجب خللا فيه لان التمييز من البصير يكون بالعيان
ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت عظيم والراوي لا يحتاج الى هذا التمييز فكان الاعمى في الرواية
كالبصير والى ولاية كاملة متعدية الى الغير تنبني على الحرية اذ الرق سلب الولاية على الغير وبحد القذف وتقص
بالانوثة لما عرف فاما رواية الاخبار فليست من باب الولاية لان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامر الدين فانما
يلزمه لانه اعتقد ان المخبر عنه وهو الباري او رسوله مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي
يلزمه القضاء بالشهادة بتقلد امانة القضاء وبقبوله لا بالزام الشاهد اياه وما لم يكن فيه الالزام من الراوي
لم تشترط فيه الولاية على السامع ولان خبر المخبر في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى حكم اللزوم الى غيره ولا يشترط
لمثله قيام الولاية فاما الشاهد فيلزم غيره اولا ولا يلزم نفسه ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة على رؤية
هلال رمضان لانه مثل الخبر فيما ذكرنا وقد كف بصر بعض الصحابة كابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم
والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا في حالة البصر ام بعد العمى وكان اصحاب النبي عليه السلام

يرجعون

يرجعون الى ازواجه فيما يشكل عليهم من امر الدين ويعملون بروايتهن وقال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم
من هذه الحميرا وقد قبل النبي عليه السلام خبر بريرة قبل ان تعتق وخبر سلمان حين كان عبدا في الصدقة
والهدية وقد كان كثير من الصحابة من الموالي وقد نقلوا اخبارا وتلقت الامة بقبولها ولم يتفحصوا انه كان
قبل العتق او بعده ولو كانت الحرية شرطا لما كانت حجة حتى يعلم ان النقل كان بعد العتق وقد كان ابو بكرة مقبول
الخبر لم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام قبله وروى الحسن عن ابي حنيفة
ان المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى واولئك عند الله هم الكاذبون وفي
ظاهر المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة لان رد الشهادة من تمام حده بالنص ورواية الخبر ليست في معناه
الا يرى انه لا شهادة للعبد اصلا وروايته كرواية الحر والشك في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان كان من الصحابي يقبل بالاجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا
وارسال من دونهم كذلك عند الكرخي والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة اعلم
ان القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن والانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن فنجعلهما فصلين
الفصل الاول في الانقطاع الظاهر وهو المرسل من الاخبار وهو ما انقطع اسناده بان يقول قال النبي عليه السلام
من لم يسمع منه وهو على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابي وثانيها ما ارسله القرن الثاني والثالث والثالث
ما ارسله العدل في كل عصر ورابعها ما ارسل من وجه واسند من وجه فاما الاول فمقبول بالاجماع لان من صحت
صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه اذا اطلق الرواية فقال قال النبي عليه السلام الا على سماعه بنفسه منه
عليه السلام وان احتمل الرواية عن غيره اما الثاني فحجة عندنا وهو قول مالك وفي رواية احمد وقال الشافعي لا يقبل
المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه اخر قال وقد تتبعت مراسيل سعيد بن المسيب الى ان تتبعتها فوجدتها مسانيد له
ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح روايته بما فيمنع القبول ولنا ان المرسل حجة بالنص وهو عموم قوله تعالى
ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فاذا اخبر من لا يكون فاسقا وجب القبول لما من قبل المرسل ليس
بفاسق اذ الكلام فيه فوجب قبول خبره والاجماع فان الارسال قد ظهر من الصحابة ظهورا لا يمكن انكاره الا يرى ان ابا هريرة
لما روى ان النبي عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له وردت عليه عائشة رضي الله عنها قال هي اعلم حدثني
به الفضل بن عباس ولما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال لا ربا الا في النسيئة وعورض في ذلك بربا
النقد قال سمعته من اسامة بن زيد ولما روى انه عليه السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وروجع في ذلك
قال حدثني به اخي الفضل بن عباس وقيل ان ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلام الا بضعة عشر حديثا
وقد كثرت روايته مرسلا وان نعمان بن بشير ما سمع من رسول الله الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلام ان في الجسد

مضغة اذا اصلحت صلح سائر جسده واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته
عن رسول الله مرسلا وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام
وانما يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وروى ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال من صلى
على جنازة فله قيراط ثم اسنده الى ابي هريرة ومن التابعين كالحسن فانه قال اذا اجتمع لي اربعة من
اصحاب النبي عليه السلام على حديث ارسلته ارسالا وسعيد بن المسيب فقد قيل اكثر ما رواه مرسل
وابن سيرين فانه قال ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة والنخعي فانه قال اذا قلت حدثني فلان عن
عبد الله فهو ذاك واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته عن غير واحد والشعبي والزهري وغيرهم والمعقول وهو
ان الكلام في ارسال من لو اسند عن غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به
الكذب على رسول الله اولى وهذا لانه اذا اسند اليه فانما يشهد عليه بانه روى ذلك واذا ارسل فانما يشهد على رسول
الله بانه قال ذلك ومن لا يستجيز الشهادة على غير النبي عليه السلام بالكذب كيف يظن به انه يستجيز الشهادة
على النبي عليه السلام بالكذب مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولهذا قال عيسى
بن ابان المرسل اقوى من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق طوى الاسناد لوضوح الطريق
عنده واستفاضة الخبر لديه وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله واذا لم يتضح الامر عنده بان سمعه بطريق
واحد ذكره مسندا فاصلا ان يحمله ما تحمل عنه فان قلت ينبغي ان يجوز النسخ الزيادة على النص بالمرسل كما يجوز
بالخبر المشهور قلت تمام ضرب مزية ثبت للمرسل بالاجتهاد فلم يجز النسخ مثله بخلاف المشهور لان رجحانه
ثبت لمعنى فيه وهو قوة الاتصال والحديث انما ترجح بالاتصال وهو في الاتصال اقوى من خبر الواحد
فتصح الزيادة به وقوله اجمل بان ابى جمل بصفة التي صح بها روايته قلت معرفة شرائط الراوي فمن
لم يدركه لا تحصل الا بالسماع ممن ادركه واذا كان ممن ادركه عدلا فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف
اجتماع الشرائط فيه فلما روى عنه ثبت لنا اجتماع الشرائط فيه الا ترى انه اذا اسند الرواية اليه او اثنى على
من اسند اليه خيرا بان قال حدثني الثقة ولم يعرفه بما يقع العلم به صحت روايته فكذا اذا ارسل واما
لم تقبل شهادة شاهد الفرع اذا لم يذكر الاصل لان الشهادة تتاكد بما لا يتاكد به الرواية حتى اعتبرنا العدد
فيها دون الرواية ولان الفرع نائب عن الاصل في نقل شهادته حتى لم يحل له ان يشهد ما لم يشهد عليه بخلاف
الرواية واما الثالث فكذلك عند الكرخي فانه لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار ويقول من تقبل روايته
مسندا تقبل روايته مرسلا للمعنى الذي بينا وقال ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب
بشهادة النبي عليه السلام فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل امينا تقيا عدلا وقد روى الثقات مرسله كما

روا

روا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين بحمل العلم منه تقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل
من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون
حجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة واما الرابع فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما
من لا يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع
ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق واما الباطن فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا وان كان بالعرض بان خالف الكتاب او السنة المعروفة
او الحادثة او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول كان مردودا منقطعا ايضا

الفصل الثاني

في الباطن وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر والانقطاع بالمعارضة اما الاول فمثل
خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار اصلا لظهور العداوة فيما بين المسلمين وبين الكفار والعداوة
تحمل المرء على مكابرة عقله فيما يفضي به بعدو وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق
فيما يخبر به من نجاسة الماء فالاصل له ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز ان يصلي بالتيمم قبل اراقة الماء لانه لا يعتبر خبره
في باب الدين اصلا فبقي مجرد حل الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق فهناك
يلزمه ان يتوضأ بذلك الماء اما اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء وان اخبر بنجاسة الماء ووقع
في قلبه انه صادق فالاولى ان يريق الماء ويتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته واما في خبر الكافر اذا
وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضا به ولم يتيمم ويلحق به صاحب الهوى فان الحنفية عندنا ان لا تقبل
رواية من ينتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى
الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام واما قبول شهادتهم في حقوق الناس
لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه والهوى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا امتنع عن الكذب
فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض يجوزون اداء الشهادة لذويهم الموافقيهم
على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فيتمكن تهمة الكذب في شهادتهم وكذا
قالوا فيمن يعتقد ان الالهام حجة ان لا تقبل شهادته لتوهم ان يعتمد على ذلك في اداء الشهادة بناء على
اعتقاده وخبر الفاسق فانه ليس بحجة في الدين اصلا واما اذا اخبر بطهارة الماء او نجاسته او بحل الطعام
والشراب او حرمته فان السامع يحكم رايه في ذلك فان وقع عنده انه صادق عليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل
به لان ذلك حكم خاص لا يتعذر تلقيه من جهته الا من جهة غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه
من جهة غيره فوجب التحري يوجب للضرورة والضرورة في المصير الى روايته في الاخبار فان في العدول

الرواة كثرة وهم الذين تولوهما فكان بهم عنهم غنية فلا يعتبر رواية الفاسق فيهما اصلا وغير ان
الضرورة في حق الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر في الاصل فلم
يجعل الفسق هدرا بل جعلناه معتبرا فلم نقبل قوله مطلقا بل ضممنا اليه اكبر الرأي بخلاف خبر
الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثم لازمة لان
المعاملات تكثر وجودها ولا يوجد عدل يرجع اليه في كل موضع ولا دليل سواه يعمل به سوى الخبر فاعتبرناه فيها
مطلقا ولان الخبر في المعاملات غير ملزم فاعتمدنا فيها على خبر الفاسق مطلقا وفي الحل والحرمة والطهارة
والنجاسة ملزم فلا نعتمد فيها على خبر الفاسق حتى ينضم اليه غالب الرأي ويلحق به المستور فانه كالفاسق في الصحيح
فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته وروى الحسن عن ابي حنيفة انه مثل العدل في رواية الخبر لثبوت
العدالة ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في قذف وهذا جوز ابو حنيفة
القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذا لم يطعن الخصم ولكن الصحيح انه كالفاسق لان الفسق
قد غلب على اهل الزمان فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تتبين عدالته كما لا يعتمد على شهادته قبل ان يظهر
عدالته وخبر الصبي فانه ليس بحجة كخبر الكافر لانه يخبره في امر الدين يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزمه لانه غير مخاطب
كالكافر يلزم غيره من غير ان يلتزمه لانه لا يعقل الحكم الذي يخبر به وليس له ولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع
للولاية القاصرة على نفسه وليس له ولاية ملزمة على نفسه فلما لم تجوز اي جانب الثبوت فكيف تثبت متعدية ملزمة الا
ترى ان الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم ولم ينقلوا في صغرهم فدل ان رواية الصبي غير مقبولة وان رواية البالغ
اذا كان صبيا عند التحمل مقبولة ويلحق به المعتوه وهو من اختلط عقله ولم يزل واذا لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون
وهو عديم العقل اولى وخبر المغفل وهو الذي يغلب عليه النسيان فلا يبقى له ضبط بسهو فيلحق بغلبة النسيان بالذي
انتقص عقله وهو المعتوه وهذا لان السهو والغلط في الرواة يكثر باعتبارهما كما يكثر باعتبار العته واما اذا كان غالب
حاله التيقظ فهو يحتج به من لا غفلة له في الرواية والشهادة لانه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة الا من عصمه الله ويلحق
به المتساهل وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم فيكون بمنزلة
المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر اموره واما الثاني وهو الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اضرب احدها
ما خالف كتاب الله تعالى فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد برسول
الله عليه السلام شبهة فكان رد ما فيه شبهة باليقين احق من رد اليقين به ويستوي في ذلك الخاص والعام
من الكتاب والنص والظاهر حتى ان العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص حتى ان العام الذي
لم يخص من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد وان كان نصا وقد

اوضحناه

اوضحناه فيما تقدم لان المتن اصل والمعنى فرع له لان قوام المعنى بالمتن فيجب طلب الترجيح اولا من قبله
فاذا استويا من جهة المعنى والمتن من الكتاب لثبوته بالتواتر فوق متن خبر الواحد لشبهة فيه فوجب الترجيح به
قبل المصير الى المعنى وقد قال النبي عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا انه مني وما خالفه فردوه واعلموا اني منه بريء ولذلك
قلنا انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب وتقييد مطلقه ليس في كتاب الله على وجه لا ينسخ وهذا اوجبنا التأخير في
اول الوقت لنفي آخره لانه يؤدي الى نسخ الكتاب بخلاف اول الوقت كما حققناه في الفروع ومن رد خبر الواحد
فقد ترك الحجة ودخل في العمل بالشبهة وهو القياس والاستصحاب وخبر الواحد وان كان فيه شبهة لكنها في طريقه
وفي القياس في اصله وهو فتح باب الجهل لان مآل الاستصحاب الجهل والالحاد لانه ترك العمل بالحجة
الى ما ليس بحجة لان القياس انما يكون حجة اذا لم يكن ثم خبر ومن عمل به على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل
اليقين وهو فتح باب البدعة لانه جعل التبع متبوعا والاساس ما هو غير متيقن به واصل في الدين امام لم يكن وانما
سواء السبيل فيما ذهبنا من تنزيل كل دليل منزلته وهو انا جعلنا كتاب الله اصلا والنبوة تبعا وخبر
الواحد مرتبا عليه فيعمل به على موافقته واذا لم يوجد في الكتاب ما يخبر الواحد ويرد اذا خالف الكتاب والقياس
مرتبا عليه فيعمل به اذا لم يوجد ذلك الحكم في الكتاب او السنة وهذا لم نعمل بحديث مس الذكر لانه مخالف للكتاب
لان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا وهي نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر ولا يتحقق ذلك حال
الاستنجاء بالماء الا على الوجه الذي يجعله الخصم حدثا وهو بطن الكف وهو من الذكر عنده ولا احسان الاستنجاء الملح
بالتطهر في حالة الحدث وبحديث فاطمة بنت قيس في ان لا نفقة للمبتوتة لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم والمراد وانفقوا عليهن من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن
من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقد انه سمعه من رسول الله عليه السلام فذلك دليل على ان النفقة
مستحقة لها بسبب العدة ولا المراد الحامل لانه عطف عليه قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن
وانما ذلك من الحمل ما يطول فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار مدة عدة الحائل فنفى ذلك الوهم به
وبحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فقوله
واستشهدوا امر بفعل مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود كقول القائل كل فانه مجمل في حق تناول المأكول يكون ما بعده
تفسيرا لذلك المجمل وبيانا لجميع ما هو المراد بالامر وهو استشهاد رجلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان كقوله
كل طعام كذا فان لم يكن فكل اخبث كذا ان تعامل فلانا فان لم يكن ففلانا ذكر بيانا لجميع ما هو المراد بالاول
واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان الحديث القضاء بشاهد ويمين زايدا عليه والزيادة على النص في حكم

الفسخ عندنا ولانه قال تعالى ذلك ادنى ان لا ترتابوا جعل المذكور ادنى ما ينتفي به الريبة من الشهادة
وليس دون الادنى شيء آخر ينتفي به الريبة ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان ادنى من المنصوص عليه فيكون
مخالفا للنص ضرورة ولان الله تعالى بين المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين وغير المعتاد
وهو شهادة النساء فانهن لا يحضرن مجالس الحكام للشهادة عادة لانهن امرن بالقرار في البيوت فلو كان يمين
المدعي مع شاهد واحد حجة لما صح النقل الى غير المعتاد مع ترك ما هو المعتاد ولا كان لائقا بالحكمة ولان
النقل الى غير المعتاد دليل الاستقصاء وحقيقة الاستقصاء في الاتيان على الكل وقال تعالى حين الوصية او
آخران من غيركم فنقل الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذلك اليوم ليس بحجة وحضور الكفار عن معهود
في موت المسلمين ووصاياهم ولو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك لانه بعد ان
نقل المعهود ولم يغير المعهود ولانه ذكر في الاية يمين الشاهدين بقوله فيقسمان بالله ويمين المدعي في اللعان مشروع
كما في التحالف ويمين الشاهد غير مشروع وكان النقل الى يمين الشاهد بيانا ان يمين المدعي مع شاهد واحد ليس بحجة
ومخالف للمصراة لان نقد الضمان بالمثل او بالقيمة ثابت بالكتاب وكان مخالفا له وقد مر بيانه وقوله عليه السلام من اصبح جنبا
فلا صوم له مخالف قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وقد مر تحقيقه وثانيها
ما خالف السنة المشهورة فهو منقطع ايضا لما مر ان المشهور فوق خبر الواحد والضعيف لا ينسخ القوي وذلك
مثل حديث الشاهد واليمين فانه مخالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المنكر اي على المدعى عليه
اخصومة على ان اليمين على غير من عليه البينة وخبر الشاهد واليمين بعده حيث جعل اليمين على من عليه البينة وبيان ان
خبر المشهور جعل جنس الايمان على المنكر وليس وراء الجنس شيء حتى يكون على المدعي وخبر الشاهد واليمين يقتضي ان يكون بعض الايمان
في جانب المدعي فكان مردودا وحديث سعد بن ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر بعلة ان ينقص اذا جف فانه مخالف
السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا فيقتضي اشتراط المماثلة في الكيل
مطلقا حال العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وبعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخا الا ان ابا يوسف
ومحمدا قبلا هذا الحديث وعملا به لانهما قالا ان الرطب بالتمر يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف
لا ياكل تمرا فاكل رطبا لا يحنث فاذا لم يتناول السنة المشهورة الرطب بالتمر بقي حكم الرطب بالتمر ماخوذا من الخبر
الغريب وابو حنيفة رحمه الله يقول اسم التمر يتناول الثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان تدرك وثالثها
ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فانه دليل انقطاعه لان شهرة الحادثة تستدعي شهرة ما به تثبت
حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم وعن سهم بالحج اشتد من عنايتنا دل انه منقطع الا ترى ان المتاخرين لما
نقلوا اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر فيهم ايضا ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال

[illegible]

رمضان ١٠٣

رمضان لانه لا يخلو الناس كلهم عن ذكره بالنظر والتطلع وحدة البصر كان اختصاصه بالرؤية دليلا على انه كاذب او غالط
بخلاف ما اذا كان في السماء علة او جاء من موضع آخر لانه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر
فلا يكون الظاهر مكذبا له وكذا الوصي اذا اخبر بنفقة كبيرة خارجة عن المعتاد على اليتيم لم يصدق للتهمة
بتكذيب العادة فكذا خبر الغريب اذا كان بسبيل الاشتهار لعموم البلوى مكذب في العادة فيرد بالتهمة وكذلك
لم نعمل بخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وخبر مس الذكر في نقض
الوضوء ما مسه الغاسل وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام
الى معرفتها ورابعها ما اعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عليه السلام بان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحاجوا
الحاجة بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل انقطاعه لانهم الاصول في نقل الشريعة لانا نقلنا بناء على علمهم
واستعمال الراي في موضع النص غير سائغ لان النص دليل لا شبهة فيه وفي الراي شبهة فلا يجوز العدول عما
لا شبهة فيه الى ما فيه شبهة فلا يجوز العدول عما لا شبهة فيه الى ما فيه شبهة فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به
البعض على البعض حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالراي فكان اعراض الكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهرا على
انه غير ثابت ولو وقعت الحاجة به لظهر في الفتوى وذلك مثل ما روي الطلاق بالرجال فان الكبار من
الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في تلك واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فدل انه غير ثابت او مؤول وتاويله
ان ايقاع الطلاق بالرجال ومثل ما روي ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت اذ لو
كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه او مؤول وتاويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال النبي عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة والاشهر في انواع من الانقطاع الباطن المعنوي وهو شرط
العرض على الكتاب والسنة المعروفة ولم يرد اذا اشتهر في حادثة تعم بها البلوى وعمل بالانقطاع الظاهر
وهو المرسل فترك العمل به ونحن عكسنا كما هو جوابنا في اعتبار المعاني والثالث في بيان محل الخبر الذي
جعل فيه حجة فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافا للكرخي في العقوبات
وان كان من حقوق العباد وما فيه الزام محض يشترط فيه سائر شرائط الاخبار مع العدد ولفظة الشهادة
والولاية وان كان لا الزام فيه اصلا لا يشترط الا خبار الحال بشرط التمييز دون العدالة وان كان فيه الزام بوجه دون
وجه يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله اعلم ان القسم الثالث من الاقسام الاربعة
المذكورة في اول الباب على اربعة فصول الفصل الاول فيما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان
ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرائع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد ولفظ الشهادة

التي مر ذكرها وما هو عقوبة ويسقط بالشبهات فخبر الواحد فيه حجة ايضا عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص
لان خبر الواحد يفيد علم غالب الظن وهو كاف للعمل في اقامة الحدود كما في البينات فان الزنا يثبت بشهادة
اربعة والسرقة والقذف يثبتان باثنين ولا يثبت الحدود بها وكما يجوز اثباتها بدلالة النص فان ابا يوسف ومحمدا
اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا وهو اعني الشبهة مخصوصة منه والعام المخصوص دليل ظني حتى صح
تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فدلالة النص مما ثبت بكونه ادنى منزلة فيكون ظنيا وقال الكرخي خبر
الواحد لا يكون فيها حجة لان ما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما لا يجوز اثباته بالقياس وانما جوزنا
اثباته بالشهادات بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم بخلاف القياس فلا
يلحق بها ما ليس في معناها من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لان الشهادة ملزمة وخبر الواحد
مثبت ولان الشهادة تتوقف عليه وخبر الواحد من العدد وما الذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بدلالة النص
ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضي الله عنه الحد في اللواطة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد منهما قضاء الشهوة
في محل محرم خال عن احد الملكين وعن شبهتهما ولا بالخبر الغريب من الاحاد وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل
والمفعول ويروى فارجموا الاعلى والاسفل والفصل الثاني في حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع
والاشربة والاملاك المرسلة ويشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان
المشهود عليه مسلما اما اذا كان كافرا فلا يشترط الاسلام مع العدد عند الامكان حتى يقبل شهادة القابلة
على الولادة والبكارة وعيوب النساء للضرورة ولفظ الشهادة والولاية بالحرية وغيرها لانها ليست بحجة لفصل منازعة
قائمة بين اثنين متعاندين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بمجرد خبر بل يحتاج الى مزيد توكيد على
ما يتاكد عليه غيره من يمين او شهادة وطمانينة القلب الى قول الاثنين اكثر ولان التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات
تكثر فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان والشهادة
بهلال الفطر من هذا الفصل لان العباد ينتفعون بالفطر فكان حقا لهم وهو لازم ايضا لانه يلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة
ولهذا شرط فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين اذا كان بالسماء علة والحرية ولفظ الشهادة واما الشهادة بهلال رمضان
فمن الفصل الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على عباده خالصا وهو الصوم ولهذا لا يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة
وقد جعل فخر الاسلام بعد الله لان الشهادة بهلال رمضان من الفصل الثالث وهو ما لا الزام فيه من حقوق العباد
لان خبر غيره ملزم للصوم بل الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة السرخسي لان العدالة لا تشترط في الشهادة
بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في الفصل الثالث ومن ذلك الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع في ملك النكاح او
ملك اليمين لما فيه من الالزام حق العبد وهو زوال الملك ومن ثم لان ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك

والملك

والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حق الله فيثبتهما يبتني على زوال الملك الذي هو حق العبد
فلا يكون خبر الواحد فيه حجة بدون شرائط الشهادة بخلاف الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام
والشراب وحرمته فانه من الفصل الاول لان ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه لان الطعام او الشراب يجوز ان يبقى
على ملكه مع انه حرام عليه بسبب انه اختلط به نجاسة واذا كانت حرمة الاكل او الشرب لا يتضمن زوال الملك يكون خبر الحرمة
والحل محض حق الله تعالى فيقبل خبر الواحد فيهما والتزكية من هذا الفصل عند محمد حتى شرط العدد فيه لانه يتعلق
بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي لحقه وعندهما من الفصل الاول فلا يعتبر فيها العدد ولفظ الشهادة
لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وذا حق الشرع وقد جعلها فخر الاسلام من الفصل الثالث عندهما
والفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات والرسالات
في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا
كان او مسلما حتى اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له ووقع في قلبه انه صادق
يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره فان رسول الله عليه السلام كان يقبل الهدايا من البر والفاجر وكذلك
الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون منهم الكل
ويعتمدون خبر كل مخبر يخبرهم بذلك ولان الضرورة هنا مست الى قبول خبر كل مخبر يخبرهم بذلك لان
الانسان قل ما يجد المستجمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى غلامه او وكيله ولا دليل مع السامع
غير هذا الخبر فيسقط اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق
ثم لان في العدول من الرواة كثرة وحكم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن تعرفه بدليل اخر وهو القياس
الصحيح ولان هذا الخبر غير ملزم لان العبد والوكيل يباح له التصرف من غير ان يلزمه ذلك واشتراط العدالة
ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين مثل طهارة
الماء ونجاسته لانها من حقوق الله تعالى وفيها الزام دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على ان
الحال حال المسالمة فيما لا الزام فيه واشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار المنازعة للحاجة الى الالزام
فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة لانعدامها قلت اذا قال كان هذا العبد لحي بن فلان غصبه فاخذته منه لم يجز
للسامع ان يعتمد على خبره لانه يشير الى المنازعة في خبره اذ الاخذ بسبب الضمان كالغصب بقوله عليه السلام على اليد ما اخذت
حتى ترد ولو قال تاب عن غصبه فرده علي جاز ان يعتمد على خبره اذا وقع في قلبه انه صادق لانه يشير الى المسالمة
اذ الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان ولو تزوج امرأة فاخبره مخبر بانها حرمت عليه بعارض رضاع او غيره يجوز
له ان يعتمد على خبره ويتزوج اختها ولو اخبره بانها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لانه لا منازعة في

الحرمة الطارية فيما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر بفساد اعترض عليه بعد صحته والاقدام على
النكاح لا يكون انكارا لما اعترضه في المستقبل وفي المقارن للعقد يتحقق المنازعة اذا اقدامه على مباشرة العقد
دليل صحته وانكار فساده وكذا المراة اذا اخبرت بان زوجها طلقها او مات عنها يجوز لها
ان يعتمد على خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة لان هذا الخبر حجة غير ملزم لان نكاح الغير لا يلزم عليها
والقاطع طار ومكان موضع المسالة بخلاف ما اذا اخبرت بان العقد كان باطلا بان كان الزوج حين ثم او
اخاها رضاعا لانه اخبر بفساد مقارن ولها اقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيتحقق المنازعة

الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام من وجه دون وجه مثل عزل الوكيل وحجر المأذون
ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان
المبلغ وكيلا او رسولا من المولى بالابلاغ وهو المولى او الموكل لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره
فصار كانه حضر واذا اخبر فضولي من عند نفسه مبتدئا فعند ابي حنيفة يشترط احد شطري الشهادة
اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد الفضولي والرسول سواء ويقبل خبر كل مخبر عدلا كان
او فاسقا وعلى هذا الخلاف البكر اذا اخبرت بان وليها زوجها فسكتت والشفيع اذا اخبر ببيع الدار فسكت
عن الطلب والمولى اذا اخبر بان عبده جنى فاعتقه فهما اعتبرا الحجر والعزل بالاطلاق لان الكل من باب
المعاملات وخبر الواحد فيها مقبول عدلا كان او فاسقا ولزوم الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر
بالتزامه طاعة الله وطاعة رسوله لا باخبار المخبر فلا يكون من حقوق الله وقال شمس الائمة السرخسي
قال مشايخنا هو على الخلاف والاصح عندي انه يقبل فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه قضاء ما فاته
من الصوم والصلوة بعد اخبار الفاسق لان هذا المخبر رسول عن رسول الله عليه السلام مامور من جهته
بالتبليغ كما قال الا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ولانه لا يحتاج الى التبليغ
وله انه من وجه شبه الالزام لانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبر بالحجر او العزل ويلزمها النكاح اذا
سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم والدية اذا اعتق بعد العلم بالجناية
والشرائع اذا اخبر بوجوبها ومن وجه يشبه سائر المعاملات لانه يخبر عن تصرف المالك بحكم ملكه فان
له الطلاق والحجر والعزل فشرطنا فيه العدد او العدالة توفيرا على الشبهين حظهما حتى لو اخبر فاسق
بعزل الوكيل لا ينعزل وتصرفه بعده صحيح بخلاف المخبر اذا كان رسولا فان قوله وحده يقبل وان كان فاسقا
لان الموكل او الآذن قد لا يجد في العزل او الحجر عدلا او اثنين فلو لم يقبل رسالة الفاسق لضاق
الامر على الناس وما امكن ذو الحق ان يتدارك حقه وهذا المعنى لا ياتي في الفضولي لانه يخبر من عند نفسه

وما

وما الحق بفوته اذا كذب فان اخبره هذا فاسقان فقيل يقبل لوجود احد الشرطين وقيل لا لان
خبر الفاسق لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وهذا لان التثبت وجب في نبأ الفاسق بالنص ومن ضرورته
ان لا يكون ملزما ولفظ الكتاب في المثنى مشتبه فانه قال يخبره رجل واحد عدل او رجلان ولم يشترط
العدالة فيهما نصا فقيل لا يشترط العدالة فيهما عملا بالاطلاق وقيل معناه رجلان عدلان وانما لم ينص على
العدالة باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل مصدر في الاصل فيصلح للواحد والتثنية والجمع الا ترى
الى قوله تعالى فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين لان الرسول بمعنى المرسل كقوله تعالى انا رسولا
ربك او بمعنى الرسالة كقوله لقد كذب الواشون ما فهت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول فيحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة من الذكورة والعدالة والحرية والعقل والبلوغ عند ابي حنيفة الا العدد او العدد
مع سائر الشرائط عند العدالة فلا يقبل خبر الصبي والمراة لانه ليس برجل والعبد لانه ليس من اهل الالزام
وفي الالزام من وجه لانه يلزمه حكما يلزم فيه العهدة وهو لزوم العقد فانه اذا كان وكيلا بالشراء فان العقد
يقع لنفسه لو عزل ويلزمه العهدة او فساد العمل بان كان وكيلا بالبيع او كان محجورا فان عقده بعد العزل
او الحجر فان قلت فما الفائدة في زيادة العدد مع قيام الفسق قلت فائدته توكيد الحجة فللعدد تاثير في التوكيد
الا ترى انه اذا اختلف المزكون في جرح الشاهد وتعديله ومن جانب جرح فضل الرجلين والحق التخصيص
ان الذي يكون الخبر فيه حجة اما ان يخلص حق الله تعالى وهو اما ان يسقط بالشبهات او لا واما ان لا
يخلص حق الله تعالى بل يكون من حقوق العباد وذا اما ان يكون فيه الزام اولا وذا اما ان لا يكون فيه الزام اصلا
او يكون فيه الزام من وجه دون وجه والاول يعني ما كان في نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه
كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد حقيته والائتمار به
قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان قلت كيف يحتج بهذه الاية
في وجوب الائتمار بامره والايتاء العطاء والمراد ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فخذوه قلت
لما امرنا باخذ ما يعطيه وان كان في اخذ المعروف خيار فلان يلزمنا الاخذ بامره والاتباع له اولى وقسم يحيط العلم
بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات
محدثات ودعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم ايات الصدق من المعجزات على النبوة
لان المعجزة تبين الصادق من الكاذب وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان او
بما فوقه بحسب الامكان وقسم يحتملهما على الاستواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
فيما يمنعانه عن الكذب ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وكلما لم يترجح لانه استوى الجانبان في

الاحتمال كيف وقد قال الله تعالى فتبينوا وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر لخبر العدل المستجمع
لشرائط الرواية فان جانب صدقه ترجح لظهور رغلبة عقله ودينه على هواه ما منعه يوجب الفسق كما ترجح
جانب الكذب اذا شهد الفاسق ورد القاضي شهادته فانه يترجح جانب الكذب بقضائه وحكمه
العمل بلا عن اعتقاد حقيقته والمقصود من هذا النوع وهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ
وطرف الاداء فلنجعله ثلاثة فصول الفصل الاول في طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما
يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث او تقرأ عليك او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب ويذكر فيه حدثني فلان
عن فلان الى آخره ثم تقول اذا بلغك كتابي وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة
على هذا الوجه فيكون حجة اذا ثبت بالحجة او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة والمناولة
والمجاز له ان كان عالما بما في المجازة والا فلا اعلم ان طرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة
ما يكون من جنس الاسماع وهي اربعة اوجه وجهان في نهاية العزيمة واحدهما احق من الآخر ووجهان فيهما
شبهة الرخصة اما الاولان فقراءة المحدث عليك من كتاب او حفظ فانت تسمع وقراءتك على المحدث وهو يسمع ثم
استفهامك اياه فنقول لك اهو كما قرأت عليك فيقول نعم وقال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة
الرسول عليه السلام وهما يعني الحفظ والسمو وهو المطلق من الحديث والمشافهة فانه اذا قال حدثني
فلان بكذا يفهم منه انه سمعه منه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان
ذلك احق للرسول عليه السلام لكونه مامونا عن السهو والغلط فان قلت اليس انه عليه السلام سهى في صلوته
قلت المراد به لا يقر على السهو والغلط ولانه كان يكرمها يذكره حفظا وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وكلامنا فيمن
يقر على السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت قراءته عن حفظ كان ذلك اجدا حق كما في الوجهين
في المشافهة سواء لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم منه فيقول نعم الا
يرى انه لا فرق بين ان يقرأ من عليه الحق ذكرا قرأ عليك وبين ان تقرأ عليه ثم تستفهمه تقول لك هل تقر بجميع ما
قرأته عليك فيقول نعم وهذا يجوز اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فانه لا فرق بين ان يقول الشاهد ان
لفلان على فلان كذا وبين ان يقول له القاضي اتشهد ان لفلان على فلان كذا فيقول الشاهد نعم وباب الشهادة
اضيق من باب الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية والبصر واللفظ الخاص وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة
اختصارا للمخصوص مثل المطلق فصار كانه اعاد في الجواب كله وهذا احوط لان رعاية الطالب اشد من رعاية
المحدث عادة وطبيعة فانت على قرائتك اشد اعتمادا منك على قرائته عليك فانه لا يؤمن من الخطأ اذا قرأ المحدث
لشدة رعاية الطالب في ضبط ما سمع منه قلت نعم ولكن السهو عن سماع البعض اهون من ترك شيء من المتن

واما

واما الوجهان الآخران فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر فيه حدثني
فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث
به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا اخبرني الى آخره فاذا بلغته عني انه
كتاب فلان او رسالة فلان حل له الرواية لان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا والرسول كالكتاب بل
اقوى لان الرسول ينقل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق الا ترى ان النبي عليه السلام كان مأمورا
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولم يخصهم بالخطاب وخاطب بالكتاب واخرى بالرسالة وكان بأمر الله تعالى اصل
الدين وقد وصل الينا بالكتاب وذلك بعد ان يثبت الكتاب بالحجة اي بالبينة بان هذا كتاب فلان المحدث الكاتب
كما ثبت بالحجة كتاب القاضي الى القاضي وبعد ان يثبت الرسالة بالحجة اي بالبينة بان هذا رسول فلان المحدث
المرسل ارسله ليبلغه هذا الحديث اليك كما ثبت رسالة الرسل عليهم السلام الى الخلق بالمعجزات الظاهرة
والآيات الباهرة والمختار في الوجهين الاولين ان يقول المستمع حدثني فلان لان ذلك يستعمل في المشافهة
وفي الوجهين الآخرين ان يقول اخبرني لان الخبر يستعمل للاعلام والحاصل بالكتاب والرسالة الاعلام
واما الحديث فيختص بالمشافهة ولا مشافهة ولكنه اخبر بالكتاب والرسالة وهكذا قال في الزيادات ان كلمت
فلانا بكذا او حدثته به انه يقع على الكلام مشافهة ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبره بكذا فكتب او ارسل
يحنث كما لو تكلم به الا ترى ان الله تعالى اكرمنا بكتابه وبرسوله ونحن نقول اخبرنا الله تعالى بما انزل من كتاب
ورسوله وانبأنا ونبأنا ولا يجوز ان يقال حدثنا الله وكلمنا الله انما ذلك خاص لموسى عليه السلام كما قال وكلم
الله موسى تكليما واما الرخصة فما لا اسماع فيه وهي الاجازة بان يقول اخبرني فلان بن فلان عن فلان
ما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني والمناولة بان يقول اخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب فخذه ولك
هذا الكتاب لتروي عني او يناوله الكتاب ويقول خذ هذا الكتاب وحدث عني بما فيه من الاحاديث فانهما اي الاجازة والمناولة
لما كانت الاجازة تستوي في الحكم فيما اذا وجدا جميعا او وجدت الاجازة وحدها وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز
له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به وقد فهم ما فيه وقال له المجيز ان فلانا حدثني بما في هذا الكتاب على
ما فهمته باسانيده هذه فانا احدثك به واجزت لك الحديث به كان صحيحا اذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم
لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت
لك ان تشهد علي بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا وكذا رواية الخبر ثم الاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية
اجاز لي فلان ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك مختص بالاسماع ولم يوجد وذكر فخر
الاسلام وغيره ويجوز ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المخبر في حقه واذا لم يعلم ما فيه لا تصح الاجازة

قال بعض مشايخنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد اما على قول ابي يوسف فيصح اذا امن من الزيادة والنقصان قياسا على الخلاف في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة من المحدث الى من يجيز له فان علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة قال شمس الائمة السرخسي والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح عندهم لان ابا يوسف انما استحسن ذلك لاجل الضرورة فالكتب تشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار ولهذا لم يجوز في الصكوك وهذا لان السنة اصل الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع الاشتغال وحسم لباب المجاهدة اذ في التعلم ابتلاء ومجاهدة ومتى ساغ له الرواية من غير فهم يتوانا في التحصيل وفتح لباب البدعة لان هذه الطريقة لم يكن في السلف الا ترى انه لو قرئ عليه الحديث فلم يفهم لم يجز له ان يرويه لانه لا يدري ان ما يرويه مسموع او لا فهذا اولى وانما ذلك نظير اسماع الصبي الذي لا يعقل ولا يفهم وهذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت به نقل الدين فلا وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرأه القارئ او يشتغل بكتابة شيء آخر او يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فان سماعه لا يكون صحيحا مطلقا له الرواية الا ان ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة فهو عفو وصاحبه معذور فاما اذا قال المحدث اجزت لك ان تروي عني مسموعاتي فهو غير صحيح كما لو قال لاخر اشهد علي بكل صك تجد فيه اقراري فقد اجزت لك ذلك فان ذلك باطل وجوزه بعض المتأخرين رخصة لضرورة المستعجلين فاما الكتب المصنفة المشهورة فلا باس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا ان يقول قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني واستبعده بعض المحدثين وهذا بعيد

الفصل الثاني في طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادات ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله عليه السلام في الاخبار والشهادات ولهذا قلت رعايته وهو طريق رسول عليه السلام فيما بينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا له فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو السماع فاذا تذكر انه مسموعه صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت التبليغ ولانه اذا تذكر فتذكر حل له ان يروي فكذا اذا نظر في الكتاب وتذكر وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه جبل عليه الانسان فلا يمكن اشتراط عدم النسيان ولهذا كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى على انه قد استثنى الا ما شاء الله فروي انه كان يقرأ فاسقط آية في قراءته في الصلوة فحسب ابي انه نسخت فسأله فقال نسيتها وقيل الا ما شاء الله ان ينساه فينسخه واذا لم يكن الاحتراز عن النسيان وتعذر النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر

والعود

والعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد صار كان الرواية عن حفظ وان لم يتذكر عند النظر فعند ابي حنيفة لا تحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر فالكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به شيئا وانما يكون ذلك في ثلثة فصول فيما يجد القاضي في خريطته ويجد المكتوب بخطه من غير ان يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فابو حنيفة رضي الله عنه اخذ في الفصول الثلثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له ان يعتمد الكتاب ما لم يتذكر لان الرواية والشهادة وسجل القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط فلا استفادة العلم لصورة الخط بلا تذكر وعن ابي يوسف انه في السجل والرواية للاحاديث يجوز له ان يعتمد على الخط وان لم يتذكر ولا يجوز في الصك وعن محمد رحمه الله انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهبا اليه رخصة تيسيرا على الناس ثم هذه الرخصة انواع ما يكون بخطه او بخط رجل معروف في نسخة موقع بتوقيعه او بخط رجل معروف غير ثقة او غير موقع او بخط مجهول اما ابو يوسف رحمه الله فقد عمل به في السجل اذا كان في يده لامن عن التزوير والتبديل والزيادة والنقصان وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب لا يستغني عليه من لفظ لم والخصوص ملك وعمل بهذا في الاحاديث اذا كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فكان المحفوظ بيد الامين كالمحفوظ بيده واما في الصك فلا يحل العمل به لانه يكون في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل وكذلك قول محمد الا في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلوم عنده او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او بخط فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بان ذكر اسم ابيه وجده

الفصل الثالث في طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بمعناه فان كان محكما لا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة وان كان ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى للكل اعلم ان طرف الاداء نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلماء منهم الحسن والشعبي والنخعي والشافعي وقال بعض اهل الحديث لا يحل نقله بالمعنى وهو قول ابن سيرين وقيل هو اختيار ثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام نضر الله وجه امرئ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عليه السلام رغب في مراعاة اللفظ المسموع

لان الاداء كما سمع هو اداء اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني
الالفاظ والفقه الذي يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الحديث ما لا يقف منه ويستنبط
منه معنى زايدا واذا صار الحاصل بين المجتهدين عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس
في معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال
عليه السلام انا افصح العرب والعجم ففي النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وكان
في الكف عنه وجه العامة قوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا باس واتفاق الصحابة رضي الله
عنهم على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي يلفظ به
النبي عليه السلام من الامر والنهي وقد اشتهر عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله كذا او نحوا منه او قريبا منه او
كلاما هذا معناه ولان نظم الحديث غير معجز والمطلوب منه الحكم الذي يتعلق بمعناه دون نظمه وذلك
المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف القرآن حيث يتعبد بنظمه ومعناه ولانه يتعلق بنظمه معنى مقصود
وهو الاعجاز فهو يتعلق بالنظم والمعنى فلا يجوز تبديل نظمه واما الحديث فان من ادى تمام معنى كلام الرسول
يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان فان لغة المترجم غير لغة المترجم عنه ويقال
ادى كما سمع على ان فيه دليلا ان محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول ان مراعاة اللفظ
اولى ويجوز النقل بالمعنى في بعض الخبر كما سيفصل وفيه جواب عن جوامع الكلم والحاصل ان
السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه
اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله
بعبارة اخرى الا ترى انه ثبت في كتاب الله تعالى نوع رخصة مع ان نظمه معجز ببركة دعوة النبي
كما ورد في حديث ابي ان الله ارسل الي ان اقرا القرآن على حرف فرددت عليه ان هون على امتي فرده
الي الثانية اقراه على سبعة احرف الا انه لم تكن رخصة اسقاط اي تعين قراءة القرآن على حرف سقط اصلا
كما سقط شطر الصلوة بالسفر وسقط حرمة الخمر بالضرورة ومثل لان العزيمة ان يقرا القرآن بلغة قريش لا بلغة
اخرى من القبائل ثم ببركة دعوة النبي عليه السلام سقطت تلك العزيمة وصارت القراءة على سبعة احرف عزيمة كما صارت
الركعتان في السفر اصلا ولم يبق الاربع في السفر اصلا ولم يبق الاربع في السفر مشروعا وتلك رخصة تخفيف
اي نقل الحديث بالمعنى رخصة تيسير مع بقاء العزيمة وهي رعاية لفظ النبي عليه السلام كاكل مال الغير عند
المخمصة وفطر المسافر وغيرهما وظاهر معلوم المعنى لكنه يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن الخلل بمعناه واذا

نقله

نقله بعبارة اخرى وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلام
من الخصوص والمجاز ولعل المراد هو المحتمل فيفوت تلك الفائدة وربما ينقله بلفظ اعم من اللفظ
المنقول فيوجب ما لا يوجبه الاول فيختل معناه فيلحق به ما قطع اللفظ وهو مشكل او مشترك
فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره لانه
يصدر عن رايه فيكون كالقياس فلا يكون حجة على غيره ومجمل ومتشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه
لا يوقف على معناه فكيف ينقل بالمعنى من لم يقف على المعنى وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا
ويتحد معانيه جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار ونحو ذلك فقد جوز بعض
مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي مر في الظاهر والاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع
بمعان تقصر عنها عقول الناس وكل مكلف بما في وسعه وليس في وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الخبر كما
ما سمعه منه بيقين وليس في وسعه نقل معناه بعبارته لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بها لانه
قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت به لك

فصل في الطعن الذي يلحق الحديث

والمروي اذا انكر الرواية او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به وان عمل الراوي او
لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به والامتناع عن العمل مثل العمل بخلافه
اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غير راويه والاول على
اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا وثانيها ان يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او لم يعرف تاريخه
وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تاويلا او تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث
اما اذا انكر المروي عنه الرواية نصا فقد اختلف فيه اهل الحديث قال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم
يسقط العمل وهو اشبه بالصواب وقيل عند ابي يوسف يسقط الاحتجاج به وعند محمد لا يسقط اصلا لا
بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يذكر القاضي قضاءه وانكره فعند ابي يوسف لا
يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاءه وعند محمد يقبلها وينفذ قضاءه قيل الخلاف فيما في قضاء
ينكر القاضي على الخلاف فيما في حديث ينكر الراوي اما القائلون فاحتجوا بما روي ان النبي عليه السلام
صلى صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكا عليها كانه غضبان ووضع
يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وفي القوم ابو بكر وعمر
فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت
فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال اصدق ذو اليدين قالوا نعم فتقدم

فصلى بهم ركعتين وفى رواية فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال احق ما يقوله ذو اليدين
فقالوا نعم فقام وصلى ركعتين وعمل بشهادتهما على نفسه وسهوه ولان الكلام كل واحد منهما يحتمل
الصدق لاحتمال ان المروى عنه رواه ثم نسيه لان النسيان غالب على الانسان فقد يحفظ الانسان
شيا ويرويه لغيره ثم ينساه والراوى ثقة فاذا علم انه رواه حل له الرواية لانه لا يتمكن في سماعه
منه والمروى عنه اذا نسيه ولم يتذكر يجوز ان يتكرر على ذلك النسيان الا يرى ان زوج المعتدة
اذا قال اخبرتنى ان عدتها قد انقضت يجوز له التزوج باختها واربع سواها وان كانت المراة
مكذبة عندنا خلافا للشافعي وزفر بخلاف الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل اذا انكر
لم يكن للقاضى ان يقضى بشهادته لانه لا يتم الا بتحميل الاصول فانه لو قال اشهد على فلان
لا يصح ما لم يقل اشهد على شهادته وامرنى بالاداء فانا اشهد على شهادته وبانكار الاصل لم
يثبت التحميل للتعارض بين الخبرين وهنا الراوى انما يروى الحديث باعتبار سماع صحيح له من المروى
عنه ولا يبطل ذلك بانكاره بناء على نسيانه واما الراوى فاحتجوا بحديث عمار حين قال لعمر اما تذكر
يا امير المؤمنين اذ كنا فى ابل فاجنبت فتمعكت فى التراب ثم سالت رسول الله عليه السلام عن
ذلك فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر ولم يقبل روايته مع عدالة عمار وفضله وكان لا يرى التيمم
للجنب ولان خبر الواحد يرجح بتكذيب العادة كما يرجح بتكذيب الراوى وعليه مدار اوليس ولان الخبر
انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وبانكار راوى الاصل قد انقطع الاتصال لان انكاره حجة فى حقه
فسقط روايته او يصير هو متناقضا بانكاره ولا يثبت روايته مع التناقض وبدون روايته لا يثبت الاتصال
فلا يكون حجة كما فى الشهادة على الشهادة ولان خبر الراوى فى اثبات الرواية ليس باولى من خبر المروى عنه
فى انكار الرواية اذ كل واحد منهما عدل وكما يتوهم نسيان راوى الاصل يتوهم غلط راوى الفرع بان
سمع الحديث من غيره فنسى وظن انه سمع منه فيقع التعارض بين الوهمين فلا يثبت الاتصال من جهته ولا
من جهة غيره لانه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال وحديث ذى اليدين ليس بحجة لان النبى عليه السلام تذكر
ذلك عند خبرهما فعمل بتذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه عليه السلام كان معصوما عن القرار على الخطاء
ومثال الحديث الذى انكر المروى عنه ما رواه ربيعة عن سهيل عن ابى صالح عن ابى هريرة ان النبى عليه السلام
قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروى عنك هذا الحديث فلم يذكره وكان يقول بعد ذلك حدثنى
ربيعة عنى فعمل الشافعى رحمه الله بهذا الحديث مع انكار الراوى ولم نعمل به وما روى سليمان بن موسى
عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها

باطل

باطل فان ابن جريج سال الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
لانكار الراوى وعمل به محمد والشافعى مع انكار الراوى وقد انكر ابو يوسف مسائل على محمد رواها محمد عنه فى
الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يتذكر وثبت محمد على ما رواه عن ابى يوسف بعد انكار
ابى يوسف واما عمل الراوى بخلاف الخبر وهو الوجه الثانى فان كان قبل الرواية فلا يقدح فى الخبر
ويحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان سمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه وكذا اذا لم يعلم التاريخ يحمل على انه
كان قبل ان يبلغه الحديث حملا لحاله على الصلاح ما امكن واما اذا عمل بخلافه بعد ما روى بعد الرواية مما هو
خلاف بيقين يسقط العمل به لانه لا يخلو اما ان فعل ذلك لانه عرف نسخه او لانه نسيه او غفل عنه او فعله
عمدا فان عرف نسخه فلا يجوز العمل به لان العمل بالمنسوخ حرام وكذا ان نسى او غفل لان رواية المغفل والناسى ساقطة
وكذا ان فعل عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق مردود وذلك مثل حديث عائشة رضى الله عنها ان النبى
عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن
بن ابى بكر بغير اذنه فيعلم بخلاف الحديث تبين النسخ ومنه لانه اذا انكحت بنت اخيها فقد جوزت نكاح المراة
نفسها لعدم القائل بالفصل لان من ابطل نكاحها ابطل انكاحها او بالطريق الاولى وحديث ابى هريرة ان
النبى عليه السلام قال اذا شرب الكلب فى اناء احدكم فليغسله سبعا فانه قد صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا
فحملناه على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبى عليه السلام الندب فيما وراء الثلاث واما اذا عين بعض
محتمله الحديث وهو الوجه الثالث فانه لا يمنع العمل بظاهره لانه انما فعل ذلك بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره اذ
الحجة هو الحديث وتاويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولا به على ظاهره وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبى عليه السلام
قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان والتفرق بالاقوال بان يوجب احدهما
البيع ثم افترقا قبل قبول الاخر لانه يقال تفرقت كلمتهم وحمله ابن عمر على التفرق بالابدان
ولم يعمل بتاويله وكذلك قال الشافعى فى حديث ابن عباس ان النبى عليه السلام قال من بدل دينه فاقتلوه
وقد ظهر من فتوى ابن عباس ان المرتدة لا تقتل هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى وذلك
بمنزلة التاويل فلا اترك عموم الحديث بتخصيصه بل اخذ بظاهر الحديث واوجب القتل على المرتدة واما
الوجه الرابع وهو الامتناع عن العمل بالحديث فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به
من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام وذلك مثل حديث ابن عمر
ان النبى عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال
صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين

عند الركوع دليل على انه عرف انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق
عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس والارسال وركض الدابة
والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية والاستكثار من مسائل الفقه اعلم ان النوع الثاني وهو الطعن
الذي يلحق الحديث من غير رواية على وجهين احدهما ان يكون من الصحابة وهو على ضربين احدهما ان لا يكون
من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن كما روي ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح
ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم وارتد فحلف ان لا ينفي احدا بعد ذلك ولو كان النفي حدا لما جاز
له الحلف ان ارتد كما لو جلد زانيا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم
لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحد
عليهما وقد بلغنا الذين منهم فدل تركهم بخلاف الخبر على انه منسوخ وكذلك روي ان عمر رضي الله عنه
حين فتح سواد العراق من بها على اهلها ولم يقسمها بين الغانمين مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول
الله عليه السلام خيبر بين اصحابه حين افتتحها فاستدللنا به على انه علم ان ذلك لم يكن حتما من رسول الله
عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنائم وقال عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام
وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فيحمل تغليظه على الانتساخ وحين قال ابن سيرين في متعة
النساء هم شهدوا بها وهم نهوا عنها وليس في رايهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة فان قيل
فابن مسعود رضي الله عنه كان يرى التطبيق في الركوع سنة وخبر الاخذ بالركب مشهور ولم يعمل بالاخذ بالركب ثم
لم يوجب جرحا فيه قلنا لانه لم ينكر الاخذ بالركب لكنه حمله على الرخصة لان فيه يسرا ورأى التطبيق عزيمة
لان فيه مشقة اذ تاويله ان يضم باطن كفيه على باطن كفه الاخرى ويرسلهما بين الفخذين في الركوع وكانوا يخافون
السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب عندنا الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا اي الاخذ بالركب رخصة مسقطة للتطبيق
فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلاة المسافر ثانيهما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه فانه لا يوجب جرحا
فيه لاحتمال انه خالفه لانه لم يبلغه كما روي عن ابي موسى الاشعري انه كان لا يوجب الوضوء على من قهقه في
الصلوة ولم يوجب ذلك جرحا في حديث الوضوء على من قهقه في صلوته حتى عملنا به لان ذلك من الحوادث النادرة
فاحتمل الخفاء عليه وكما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال لا يحج احد عن احد فانه لا يمنع العمل بالحديث الوارد
في الحج عن الشيخ الكبير لجواز ان يخفى عليه وهو انما افتى برايه ولو بلغه الحديث لرجع اليه فعلى من بلغه
الحديث بطريق صحيح ان ياخذ به والوجه الثاني ان يكون من ائمة الحديث وهو ضربان مبهم ومفسر بسبب الجرح

والمفسر اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه والمتفق عليه اما ان يكون ممن اشتهر بالنصيحة
والاتقان او بالتعصب والعداوة اما الطعن المبهم من ائمة الحديث فلا يكون جرحا عند الفقهاء لان
العدالة باعتبار ظاهر الاسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك العدالة الظاهرة
بالطعن المبهم كمن المدعى عليه ومن المزكي لا يكون جرحا ولا يمنع العمل بالشهادة فههنا اولى واذا فسر بما لا
يصح جرحا لا يقبل مثل طعن البعض في ابي حنيفة رضي الله عنه انه دس ابنه ليأخذ كتب استاده حماد وتلك
ان صح فليس بطعن بل هو دليل اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ ولا يأمن الحافظ الزلل وان جد
حفظه فانما فعل ذلك ليقابل ما حفظه بكتب استاده لا لاجل التقول فهو اولى واحفظ من ان ينسب اليه ذلك
ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان يقول حدثني فلان عن فلان ويسمى عنعنة لانه يوهم شبهة الارسال
بان يترك راويا بينهما اما اذا قال حدثنا فلم يبق الوهم لان حدثنا يستعمل في المشافهة وحقيقة الارسال ليس بجرح
على ما بينا وشبهته احق وبالتلبيس عطفا يكني عن الراوي ولا يذكر اسمه ونسبه مثل رواية سفيان الثوري بقوله
حدثنا ابو سعد من غير بيان يعلم به انه ثقة او غير ثقة ومثل رواية محمد بقوله اخبرنا الثقة من غير تفسير لانه لا بأس
بالكناية عن الراوي صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن من ان يبتلي بالطعن فيه على ان من يكون مطعونا في بعض
رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبي وامثاله لا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة
والورع وكذلك محمد بن الحسن رحمه الله وكيف يحمل ذلك طعنا وقد شهد له بانه ثقة شهادة بعدالته ووجه الكناية ان النقل
قد يطعن فيه بباطل وقد يروي عمن هو دونه في السن او قرينه او من اصحابه وذلك صحيح عند الفقهاء وان طال سنده
فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل واما يصير متهما جرحا اذا استفسر فلم يفسر وبالارسال لما بينا انه دليل تأكيد
الخبر اتقان الراوي في السماع من غير واحد ومثل طعن بسبب حمل مع فيه وبلغ الدابة لان المسابقة بالخيل والاقدام مشروع
ليتقوى المرء به على الجهاد وبالمزاح فانه مباح شرعا اذا لم يتكلم ما ليس بحق ولم يكن مختلطا بمجازفة فقد روي
انه عليه السلام كان يمزح ولا يقول الا حقا وروي ان رجلا استحمل رسول الله عليه السلام فقال انا حاملك
على ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال رسول الله عليه السلام وهل تلد الابل الا النوق وعن انس ان النبي
عليه السلام قال يا ذا الاذنين وروي انه عليه السلام قال لعجوز ان الجنة لا يدخلها العجز فولت تبكي قال اخبروها
انها لا يدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشاناهن انشاء فجعلناهن ابكارا وروي ان عليا رضي الله عنه كان
به دعابة وبحداثة سن الراوي فان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر رضي الله
عنهم فعلم انه لا يقدح اذا ثبت الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما هو من شرايط الراوي
ولهذا اخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة في صدقة الفطر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع

من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير ورجحنا على حديث ابي سعيد الخدري وهو قوله كنا نخرج زكوة
الفطر صاعا من طعام لانهما استويا في الاتصال وحديث عبد الله بن ثعلبة اثبت متنا من حديث ابي سعيد الخدري لان
فيه الامر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا لانه ما قال امرنا رسول الله عليه السلام باخراج الصاع بل قال
كنا نخرج ورواية ابن عباس فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح والفقه يعلم
لا بكثرة الرواية لان المعتبر هو الاتقان ورب مكثر اتقن ممن لم يكثر اعتاد الرواية اكثر من اتقان من اعتاد الرواية ولعل يعني
رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن باحد انه يطعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي برؤية
هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية وبالاستكثار من فروع مسائل الفقه فان ذلك دليل حسن الضبط وقوة
الخاطر فلا يصلح طعنا ومما لا يعد ذنبا في الشرع مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بانه سال عبد الله بن المبارك
ان يقرا عليه الاحاديث سماعا فابى فتحيل له في ذلك فقال لا يعجبني اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان اخلاق
الفقهاء لا توافق اخلاق الزهاد فهم اهل عزلة والفقهاء اهل قدوة فقد يحسن في مقام العزلة ما لا يحسن في مقام القدوة
وقد يحكم الناس على علمه بصحة ما روي عن ابن المبارك انه قال ان الله تعالى في كل زمان لامة من يحيي الله به دينهم ودنياهم
فقيل له من بهذه الصفة في هذا الزمان فقال محمد بن الحسن الكوفي واذا فسر باصلح جرحا فان كان الطعن منهما
بالتعصب والعداوة لا يوجب جرحا مثل طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في اهل السنة ومثل طعن
بعض الشافعية على بعض اصحابنا المتقدمين ولهذا وجوه الطعن الموجب للجرح فكثير وربما ينتهي الى بعض
وجوه وقد صح بعضها فيما تقدم من جهل الراوي بخلاف فقهه وانكاره وامتناعه من العمل وغيرها ومن طلبها في كتاب الجرح
والتعديل وقف عليها ان شاء الله

فصل في المعارضة

وقد يقع التعارض بين
الحجج فيما بينها لجهلنا فلا بد من بيانه وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين وشرطها
اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم اعلم ان الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع بينها
التعارض والتناقض حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز وانما يقع
التعارض فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لا يقع المعارضة بوجه
ولكن اللاحق ناسخ للسابق فيحتاج الى تفسير المعارضة والمناقضة فنقول المعارضة لغة المقابلة على سبيل
الممانعة يقال عرض لي امر اي استقبلني فمنعني ومنه سمي المانع عارضا وشريعة المقابلة بين الحجتين المتساويين
على سبيل الممانعة فهي تعرض للحكم لا للدليل والمناقضة لغة ابطال احد القولين بالاخر وشريعة ابطال
احدى الحجتين بالاخرى وركن المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه
الاخرى لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة اذ الضعيف لا يقابل القوي وشرطها

احد

اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والاثبات والنفي وهذا لان الضدين انما يستحيل
ثبوتهما في محل واحد فاما في محلين فلا الا ترى ان النكاح يوجب الحل في محل كالاجنبية والحرمة في غيرها كالمحرم
وكذا اتحاد الوقت شرط لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كالحيوة والموت في شخص واحد في وقتين
وكحرمة الخمر بعد حلها وحكمه بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة ثم الى القياس
لان التعارض بين الحجتين متى ثبت فقط لامتناع العمل بهما لوجود التنافي بينهما وبالعمل باحدهما عينا لعدم
لعدم الاولوية فوجب المصير الى ما بعدهما من الحجة والحجة شرعت على هذا الترتيب وعند العجز عن تقرير الاصول
كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلايل فقد روي انه نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروي انه قال كل من
سمين مالك انما قلت لم يبق من مالي الا حميرات وعن ابن عمر انه نجس وعن ابن عباس انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا
لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وهذا لانه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه لان في لعابه ضرورة لكون الانسان
مخالطا به ولا بعرقه لان الضرورة بالعرق اكثر وجب تقريره على الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان
فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض فقلنا ان سؤر الحمار طاهر كعرقه ولبنه ولم يزل
به الحدث للتعارض لان الحدث كان ثابتا قبل استعماله فلا يزول باستعماله ووجب ضم التيمم اليه ليحصل
الطهارة قطعا وسمي مشكلا وهذا لانه لا يغني به الجنس الحقيقي مشكلا لا انه مجهول في اشكاله لانه من وجه يشبه الماء
المطلق لانه يجب استعماله ومن وجه يشبه الماء المقيد لانه يجب عليه التيمم لا ان يغني به الجهل لان حكمه معلوم وهو وجوب
استعماله وعدم نجاسته وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه دخل في اشكاله لانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه
فوجب تقريره على الاصول وان ايقاء نصيب البنت منه لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض وكذا في المفقود لا يتعارض
دليل حيوته ومماته فجعل حيا في مال نفسه وميتا في مال غيره لان ماله لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن له فلا يثبت
الانتقال بالشك فاما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه اعلم انه اذا وقع التعارض بين القياسين فان امكن ترجيح احدهما على الاخر
لقوة فيه عمل بالراجح والا فعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اذ ليس دون القياس حجة يصار اليها
وكذا العمل باحد القياسين هو حجة او ان يكلف اليه بنور القلب وقد جاء في الحديث فراسة المؤمن لا تخطى
واتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اولى من العمل بلا دليل وهو الحال بخلاف ما وقع التعارض بين النصين
او الحديثين فانه لا يخير في العمل بايهما شاء لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في حكم الحادثة فلا
ضرورة الى المصير الى العمل بايهما شاء وعلى هذا اذا كان مع المسافر اناءان في احدهما طاهر وفي الاخر نجس ولا
يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال

الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يبق الضرورة الى التحري في حق الطهارة فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا من الاصابة اليه في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتعيين احدهما للشرب لتحقق الضرورة فانه لو ترك الشرب لا يحصل له اخر يتيمم به فرض الصلاة الذي هو شرط جواز الصلوة بل يقع في العمل بلا دليل وهو محال بان يصلي عريانا وكذلك لو اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير ان يجد دليلا اخبارا او اى لا اخبار جهة من الجهات بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه لان الصواب في احد الجهات فيجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول اى اذا عمل بالقياس بالتحري لم ينقض الا بدليل فوقه بان يتبين نص بخلافه في القياس لانه لما تبين نص بخلافه ظهر خطاؤه وحينئذ احتمل في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله لرجحان الاول بواسطة العمل به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة لان اليقين حادث ليس بمناقض واذا لم يكن مناقضا فلا ينقض ما عمل بالتحري كنقض نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه بخلاف القياس اذا ظهر نص بخلافه فانه قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه والحاصل ان القياس انما صار حجة عند عدم النص وقد علم ان النص كان ثابتا فعلم في المستقبل ان قياسه وقع باطلا لفقد شرطه وفي مسألة التحري القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة فافترقا واما العمل بالتحري في المستقبل على خلاف الاول فمعناه ان كان الحكم المطلق به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري الثاني كالتحري في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال الا ترى انه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها اذا بعد عن مكة وكما في باب المجتهدات في المشروعات التي تقبل الانتقال اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني يعمل به كما في تكبيرات العيد لان تبدل الرأي بمنزلة النسخ فيظهر اثره في المستقبل لا في الماضي والا فلا وان لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحريه طهارته حقيقة بان كان كله طاهرا او تقديرا بان كان بعضه طاهرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب اخر على ان الطاهر هو الثاني او ان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الثوب الاول ونجاسة الثوب الثاني والنجاسة لا تحتمل الانتقال من ثوب الى ثوب فاذا تعين صفة النجاسة في الثوب لم يبق له راي في الصلوة فيه ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم ولان التعارض بين النصين انما يقع جهلا بالناسخ لان النصين لا يتعارضان الا والآخر منهما منسوخ الا انا جهلناه والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاختيار حكم شرعي فلا يجوز ان يثبت بالجهل واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد الحق عند الله تعالى او اخطأ لا باعتبار جهلنا بالناسخ لان القياس لا يصلح ناسخا للقياس

[illegible]

الاول

الحق لان كل واحد منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان اثبات الخيار بينهما في حكم العمل اذا رجح احدهما بالفراسة اثباتا للحكم بدليل شرعي وهذا لان الحق في المجتهدات لما كان واحدا ثبت له التحري الذي يعمل به سوى الحق عند الله تعالى معه او من الاخر التحري فاذا تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق وما تركه خطاء فلا يجوز نقضه الا بدليل ومثاله اذا طلق احدى امرأتيه او اعتق احد عبديه كان له الخيار في التعيين لان التعيين الحق كان جملة كان له شرعا كالبيان والايقاع ولكنه بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا فاذا لم يعين بقي التعيين ملكا له واذا عين لم يبق له الرجوع ولو طلق احديهما بعينها ثم نسي او اعتق احدهما بعينه ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل لان الذي كان له خرج عن ملكه الا انه جهل المحرمة او المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل والتخلص عن المعارضة من حيث اوجه بالاستعمال لانه اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا وذلك بانتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق المعارضة حقيقة وان كان موجودا ظاهرا مثال الحكم لمعارضة المجمل حتى لو استدل مستدل لجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى واحل الله البيع لا يسمع للمعارض ان يعارضه بقوله وحرم الربوا لانه مجمل او المتشابه حتى لو استدل المثبت على نفي التشبيه بقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يسمع لغيره ان يعارضه بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وبقوله بل يداه مبسوطتان لانهما متشابهان ومثل الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد كما بينا في حديث القضاء بالشاهد واليمين انه يخالف الكتاب او السنة المشهورة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى كاية اليمين في سورة البقرة والمائدة وهذا لان التعارض انما يكون بتدافع الحكمين فاذا كان الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر لا يتحقق التدافع فلا يتحقق التعارض وهذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة اذ الاختلاف في الحكم مما يحقق الاختلاف في المحل ضرورة وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان التعارض ثابت بين مثل هذين النصين ظاهرا في يمين الغموس لان الغموس من كسب القلب وكانت اية البقرة مثبتة للمؤاخذة في الغموس واية المائدة نافية لانها غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق وهذا لان العقد عبارة عن عقد اللسان دون القلب فكان الغموس داخلا في اللغو ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم بان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا فكانت المؤاخذة المنفية فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء لانها خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ ليكون تمحيصا لاثر المعاصي وقد لا يؤاخذ

اسند راحا فيمنا مبين ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الآخر ولا بطل التدافع بينهما
لا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعله الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقوله عقدت على كذا
بان اتى كل اهوى لطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة او
من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد وبينهما تعارض
ظاهر الا ان حتى للغاية والطهر بالاغتسال والطهر انقطاع الدم فالتشديد يقتضي حرمة القربان الى غاية
الاغتسال وبيان ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ولكن التعارض ينتفي باختلاف الحالين فيحمل
القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة فهو الانقطاع التام الذي لا تتردد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة
والقراءة بالتشديد على ما اذا كانت ايامها اقل من عشرة لانه المفتقر الى الاغتسال لاحتمال ان يعود الدم ويكون ذلك
حيضا فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع على الانقطاع على الاول الانقطاع وتمام ترجح الانقطاع
ايضا وقوله تعالى وارجلكم الى الكعبين فالتعارض يقع ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل
معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعله معطوفا على الممسوح ولكن التعارض ينتفي بان يحمل الجر
على حال اللبس والنصب على حال ظهور القدمين وهو ذلك لان الجلد الذي استتر به الرجل جعل قائما
مقام بشرة الرجل فقد ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق وصار مسحه بمنزلة مسح القدم لان الجلد الذي
الخف لما اقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على القدم او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا فيقع التعارض ظاهرا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى
والذين يتوفون منكم الآية يحتج به على علي رضي الله عنه فانه يقول انها تعتد بابعد الاجلين جمعا بينهما
فجعل المتأخر دليل النسخ وجعل آخرهما اولى ومثال ما يرجع الى اشتباه التاريخ ايضا دلالة كالحاظر والمبيح فان
الحاظر يجعل آخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ وجودهما في زمان واحد مستحيل لا محالة
ثم الحاظر لو كان اولا لكان ناسخا للمبيح ثم يكون المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ نسخ الاباحة الثابتة ابتداء بالحاظر
ثم نسخ الحاظر بالمبيح واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا
وكون الآخر محتملا ولان الاصل عدمه فلا يصار اليه ما امكن ولان المحرم ناسخ بيقين تقدم او تاخر والمبيح ان
تقدم لا يكون ناسخا بل يكون مقررا للاباحة وان تاخر يكون ناسخا فكان الاخذ بالمحرم احق ومثاله على قول بعض
مشايخنا ان الاباحة اصل في الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهر وعلى اقوى الطريقين ان

الاصل ... يعتبر الاغتسال ... ه

مصل

ان الاصل فيها التوقف كما ذكر في الميزان باعتبار ان قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الاباحة ظاهرة
في الاشياء فان الناس لم يتركوا سدى في شيء من الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق الى ان ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا
وذلك مثل ما روي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن
اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في ذلك كله فان قلت اذا كان المحرم ناسخا فالحاظر كذلك فما تقول وعند العجز
يجب تقييد الاصول كما في سور الحمار لما تعارض الدليل على الآخر قلت كونه ناسخا ثبت بالاجتهاد فيظهر في حرمة
اللحم احتياطا فاما فيما وراء ذلك فيبقى التعارض او نقول بعدما ثبتت حرمة لحمه بقي التعارض في سؤره
لان حرمة لحمه لا يدل على نجاسة سؤره قطعا كما في الآدمي والمثبت اولى من النافي عند الكرخي وعند ابن ابان
يتعارضان اعلم ان مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والآخر نافيا مبقيا على الاصل الاول
فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي ولانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني
على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي
وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها
رسول الله عليه السلام وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبقي على الاصل الاول لانه لا خلاف ان
زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا اخذوا بالمثبت وهو رواية من روى ان زوجها كان حرا حين اعتقت
وهذا يدل على ان المثبت اولى وروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه
تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام
وعمل اصحابنا بالنافي وهو رواية من روى انه تزوجها وهو محرم لانه مبقي على ما كان وروي انه عليه السلام
رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص بنكاح جديد وروي انه ردها عليه بالنكاح الاول واصحابنا عملوا
بالمثبت وهو رواية من روى انه ردها عليه بعقد جديد حتى اثبتوا الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد
الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب والشافعي عمل برواية النافي ولم يوقع الفرقة بتباين
الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسته ان الطهارة اولى
ولو ثبت في جنس من اخبار النجاسة وعلى هذا الخبرين في حل الطعام وحرمته وقالوا في الجرح والتعديل
اذا عدله واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع يحصل
به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله وكان مما
يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات والا فلا وهذا قال في الاصل الكبير اذا

قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبانت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى
او قالت النصارى المسيح ابن الله ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد للمرأة شاهدان انا سمعناه يقول
المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لا تقبل الشهادة وكان القول قوله فان قال الشاهدان
نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة وفرق بينهما لوقوع الحرمة ولكن لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق
وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وهذه شهادة على النفي ولكن عن دليل موجب للعلم به لان كلام المتكلم
انما يسمع عيانا فيعلم بانه ما زاد شيئا او لم يزد ما لم يسمع يكون دونه لا كلاما فقد قبلت الشهادة على النفي اذا كان عن
دليل كما قبلت على الاثبات واما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لانه لا تنافي بين قول الشهود لم نسمع
منه غير ذلك وبين قول الزوج قلت قالت النصارى المسيح ابن الله لجواز ان يقال قال فلان كذا ولكني لم اسمع منه لكن
لا يصح ان يقال قال فلان كذا ولم يقل لكن فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا لقول الزوج وهو مما يحيط العلم به
فيثبت اما اذا كان خبر النفي لعدم الدليل فانه لا يكون معارضا للاثبات لان خبر المثبت عن دليل وخبر النافي
لا عن دليل بل عن استصحاب وان كان الحال مشتبها فيجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر فيه ظاهر
الحال وجب الرجوع الى المخبر بالنفي فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يعارض المثبت لانه اعتمد على غير حجة وهو الاستصحاب
ولان السامع والمخبر في مثل هذا النوع سواء فالسامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون نفي
المخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت وان ظهر انه اعتمد في خبره دليلا موجبا
للعلم به كان مثل المثبت فالنفي في حديث بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال
فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر فرجحنا المثبت في حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال وجعل رواية
ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان الا يرى ان عمر رضي الله عنه كان يستفتيه
في احكام الحوادث وكان يقدمه على كبار الصحابة وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم وهو مثل في
تشبيه الولد بوالده وكان يدل به ملاحته على رأسه فقلنا قبل لقرابتي بالحوثل بك العباس ولانه روى القصة
على وجهها فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثا فاتى حويطب
بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرج عنا قال وما عليكم لو تركتموني فعرست
بين اظهركم وصنعنا طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج النبي عليه السلام وحمل
ميمونة حتى عرس بها بسرف ورجحنا المثبت في حديث زينب لان النافي لا يعتمد دليل المعرفة بل عدم الدليل المثبت
وهو ما روي انه … النكاح فبنى روايته على استصحاب الحال وهو انه حرم بالنكاح … فيما مضى وشاس ردها عليه فروي

انه ردها بالنكاح الاول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فان الماء
ينزل من السماء اذا اخذ انسان في اناء طاهر وكان بمرأى عينه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب
له كان الخبر بنجاسته يعتمد الدليل فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل ومن يخبر النجاسة فانما يخبر لعدم
علمه بالجرح عادة لانه لا يقف احد على جميع احوال الغير حتى يكون مخبرا عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد
الحقيقة لانه شاهد فسقه فكان خبره اولى والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية خلافا لبعض
اهل النظر فانهم يرجحون بزيادة عدد الرواة وبالذكورة والحرية في العدد لان بذلك تتم الحجة في العدد دون
الافراد حتى اذا كان راوي احد الخبرين واحدا وراوي الاخر اثنين فالذي رواه الاثنان اولى بالعمل به عندهم واذا
كان راوي احد الخبرين حرين يترجحان على راويين عبدين وكذا اذا كانا رجلين يترجحان على امرأتين فاما اذا
كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا وامرأة واحدة فانه لا يترجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب
الاستحسان في الخبر بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد وخبر
الحرين اولى من خبر العبدين ولان القلب الى خبر الاثنين اميل وكذا الى خبر الحرين والرجلين وقلنا هذا متروك
باجماع السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وبالحرية والذكورة ولو رجحوا لنقل المروي ان خبر المرأة والرجل وخبر
الحر والعبد سواء والقلب الى قول الرجل والحر اميل وانما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين
في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق العباد وهذا وان كان يرجع الى الاخبارات حتى لا يشترط ولكنه
يلزم العبد نوع حكم يتعلق فاشبه الشهادة من وجه فيجوز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة واما الحكم بخبر
الواحد فيضاف الى قول الرسول عليه السلام والى التزامه لا الى التزام هذا المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في
وجوب العمل به واذا كان نفى احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي
في التحالف اعلم انه اذا كان نفى احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان كان راوي الاصل
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي فذلك
مثل ما روى ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة وقال محمد والشافعي نعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح احدهما في العمل
قلت اذا كان الاصل واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض
الرواة لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي فاما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ونعمل بهما بحسب الامكان
كما في ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في حكمين وهذا كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل

قوله فذلك مثل … [illegible]

القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق
منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

وقد مر انه يحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول فهو
في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وقال هذا بيان للناس وقال ثم ان علينا
بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال بان لي
معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب اظهار المراد للمخاطب وقيل
هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب والصحيح هو الاول لانه عليه السلام كان
مامورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعلوم انه بين للكل ومن وقع له العلم
بيانه فاتفق ومن لم يقع العلم به فقاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين لم يكن مبينا
للكل وقيل هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وهذا اشكل من البيان لوجود التجلي في الجلي
واحتمال الاشكال وجوها شتى كالمجمل والمشترك والخفي والمقصود من التعريف زيادة كشف المعنى لا زيادة
الاشكال فيه مع انه لا يتناول المجمل والبيان قد يكون في غيره ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال
بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطول فيتاخر البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه
عليه السلام بين الصلوة والحج بالفعل فقال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان
اظهار المراد وقد يكون الفعل ادل على المراد من القول واما الثاني فهو على خمسة اوجه لانه اما ان يكون
بيان تقرير او بيان تفسير او بيان تغيير او بيان ضرورة او بيان تبديل لانه لا يخلو اما ان يكون بيان ضرورة او لا والثاني
لا يخلو اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان او لا الثاني بيان المجمل والمشترك والاول اما ان يتغير مفهومه
الاصلي بالبيان او لا الثاني بيان التقرير والاول لا يخلو اما ان يتغير قبل ثبوته بعد وجوده او لا فالاول بيان
التغيير والثاني بيان التبديل اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره كما يقال المرء يطير بهمته وكذلك
قوله اذا قال لامراته انت طالق ولعبده انت حر ونوى به الطلاق من النكاح او الحرية عن الرق والملك يصح
لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد فاحتمل غير قيد النكاح وهو القيد
الحسي مجازا وكذا اذا نوى ذلك يدين فيما بينه وبين الله فاذا عني به الطلاق عن النكاح فقد قرره والتحرير
عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا وكذا اذا نواه دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال نويت به
الحرية عن الرق والملك فقد قرره وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بان

يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم اجمعون فهو بيان تقرير كما ترى واما بيان التفسير فبيان
المجمل والمشترك كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان الصلوة مجمل لحق
البيان بالسنة وكذلك الزكوة مجمل في حق النصاب وقدرها ثم لحقه البيان بالسنة وكذلك السرقة مجمل في حق النصاب ولحقه البيان
بالسنة ونظيره من مسائل الفقه قوله لامراته انت باين فانه اذا عنى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل ضروب
بينونات عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق كان بيان تفسير له فيعمل باصل الكلام بعد التفسير حتى يكون
الواقع به باينا وكذلك في [illegible] بما كنايات عليه حتى في البلد نقود مختلفة فانه اذا عنى به نقدا كان
كان بيان تفسير لان الاسم يحتمل ضروب دراهم [illegible] فانه يجوز بيانه متصلا ومنفصلا لانه تكلم بكلام محتمل ولكنه يصحان
موصولا ومفصولا اما بيان التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له فيصح متصلا ومنفصلا واما بيان
التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك
فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا ولا نسلم انه يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا تقيد بلا دليل او
لانه بيان من وجه دون وجه لانه لا يدل الا على الخفاء والخفاء ثم ظاهر وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا
موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود به فهمه والعمل به فلو جاز تاخير البيان لافضى الى تكليف ما ليس في
الوسع وعوهم [illegible] قلنا انما يكون كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل يلزمنا ان نعتقد فيه ان ما اراد
الله منه حق وكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد وهو اعظم من الابتلاء بالفعل الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد الحقية
في المجمل مع انضمام البيان اولى واما بيان التغيير فالتعليق بالشرط والاستثناء انما يصح ذلك موصولا فقط لان هذا البيان
نعم موصولا ولا يصح مفصولا بالاجماع واما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت الرواية
عنه فالمراد به ما اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه اذا قال بع داري هذا ثم سكت
ثم قال بعد مدة الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق والايمان لجواز ان يوجد
الاستثناء بعده وانما سمي التعليق والاستثناء بيان تغيير لما ظهر ان كل واحد منهما اعني البيان والتغيير وذلك لان مقتضى قوله
لعبده انت حر نزول العتق في الحال واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط تغير ذلك لانه تبين انه ليس بعلة
للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل يمين ان يحلف [illegible] الحالف ولا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون
يمينا بوجود الشرط فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان [illegible] ذلك لان البيان اظهار حكم الحادثة عند ابتداء
وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لا يمنع وقوعه عند وجود [illegible] موجبا
عند الشرط والكلام يحتمل شرعا ان يتاخر الحكم عن العلة ولا حكم له حالا شرعا كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وبيع المنازل
وطلاق الصبي واعتاقه تحقق بيانا في [illegible] لاستناده على [illegible] الوصفين وكذلك الاستثناء فان مقتضى قوله لفلان

على الفور ثم وجوب العدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله الا مائة لا على طريق انه يرفع بعض ما
كان واجبا فانه نسخ بل على طريق انه منع بعض التكلم وصار عبارة عما وراء المستثنى وكانه قال على تسعمائة فكان
بيانا لا تبديلا ان المراد من صدر الكلام تسعمائة اذ هو مجاز واطلاق اسم الكل وارادة البعض سائغ فيصح
بيان تغيير لا سيما المعلق او صفة الايجاب التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان نسخا
قلت انما صح ان غير الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد
لاحد الحكمين وهو الايجاب اصلا وبقي الثاني وهو الاحتمال فعلم انهما من واد واحد اذ كل واحد منهما منع
الانعقاد وكان من باب التغيير عن الموجب وهو الوقوع في الحال ووجوب الالف الى المحتمل وهو عدم الوقوع في
الحال ووجوب بعض الالف دون التبديل وهو الرفع لان النسخ رفع بعد الوجود لا المنع قبل الثبوت وهما المنع
من الانعقاد لا الرفع بعد الوجود واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع الخصوص متراخيا بل يكون
نسخا اما اذا اقترن الخصوص بالعموم فيكون بيانا وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك اي يجوز متراخيا كما
يجوز متصلا وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال اوصيت بهذا الخاتم لفلان وبفصه لاخر بكلام منفصل ان الثاني
يكون خصوصا للاول ويكون الحلقة للاول والفص للثاني ويصلح التخصيص بيانا كالاستثناء ولو فصل لم يكن
خصوصا فيكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان لوقوع التعارض بينهما في الفص فلم يصر بيانا مع
الفصل كالاستثناء فعلم انهم لم يروا التخصيص بيانا الا مقارنا ومبنى ذلك على ان العموم مثل الخصوص عندنا
في ايجاب الحكم قطعا كالالف فانه اسم لذلك العدد المعين على سبيل القطع بلا احتمال لغيره ولا يحتمل
الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا كالعام المخصوص ومثل الذي بالخصوص يظهر ان المخصوص لم يكن
مرادا بالعام ابتداء فيلزم ان نعتقد انه موجب قطعا في جميع افراده غير موجب في الجميع فيكون تناقضا وبعد
الخصوص لا يبقى القطع لان العام بعد الخصوص لا يبقى قطعيا كما مر فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل كالشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا ومثل لان العام
عنده خاص للتعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه فكان التخصيص بيانا لما كان محتملا فكان
تقريرا لانه بقي بعد التخصيص موجبا محتملا كما كان قبل التخصيص موجبا محتملا وثمرة الخلاف بيان التقرير ولا
خلاف في ان ما كان بيانا محضا صح متراخيا لان البيان المحض انما يكون فيما فيه اجمال او اشتراك ولا يجب العمل مع
الاجمال والاشتراك فصح البيان متراخيا ليحصل الابتلاء بالاعتقاد فقط وتأخر الفعل مع الاعتقاد اخرى ومتى لم
يكن بيانا محضا بل فيه تغيير كالاستثناء والتعليق بالشرط او تبديل كقوله انت طالق ان شاء الله لم يصح متراخيا
فعندنا لما كان خصوص دليل العموم تغييرا لا يصح متراخيا وعنده ليس بتغيير فيصح متراخيا وبيانه في بقرة بني اسرائيل

من قبيل تقييد المطلق فكان نسخا فيصح متراخيا والاصل لم يتناول الابن لا انه تخصص بقوله تعالى انه ليس
من اهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله الا انه لم يتناول عيسى لا انه تخصص بقوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اعلم ان الشافعي رحمه الله احتج لاثبات اصله بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
فقد تأخر بيان اوصافها الى ان سألوا وعندنا هذا تقييد للمطلق وزيادة على النص فكان نسخا والنسخ يكون متراخيا
وهذا لان البقرة نكرة في موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف يحتمل التخصيص ولكنها مطلقة فيحتمل التقييد وتقييد المطلق
نسخ وعند الشافعي رحمه الله المطلق عام فقد بنى الشافعي على اصله وبقوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك
اي ادخل في السفينة واسلك متعد كقوله تعالى ما سلككم في سقر من كل اي من كل امة زوجين ذكر وانثى كالجمل
والناقة والحصان والرمكة واثنين تأكيد وزيادة بيان [illegible] واولادك فعموم الاسم لاهل يتناول ابنه
ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من اهلك وقلنا الابن كان مستثنى به فانه قال الا من سبق عليه القول اي سبق
القول من الله باهلاكه والمراد ما سبق من وعد اهلاك الكفار بقوله انهم مغرقون فكان ابنه معهم ولان الاهل لم يتناول
ابنه الكافر لان اهل الرسل عليهم السلام من تبعهم في دينهم وامرهم فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل ان يكون
المراد الاهل من حيث النسب واحتمل ان يكون المراد الاهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى ان المراد اهله من حيث
المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك صحيح كما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا
للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قلت انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن
مع الكافرين اي اسلم واركب معنا تسلم وكان يظن فيه انه يؤمن حتى نزل الاية الكبرى وهو الطوفان فلما
انزل الله تعالى حسن ظنه واستنجز وعده رجاء وبنى عليه سؤاله فلما وضح له امره بقوله انه ليس من اهلك انه عمل غير
صالح اعرض عنه وسلمه للعذاب وقال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم ومثل هذا يجري في حكاية
الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان نزل الوحي الا ترى ان ابراهيم استغفر لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعد
ابوه ان يؤمن بالله فقال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله
تبرأ منه وبقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فالمراد به الاصنام دون عيسى والملائكة عليهم السلام
والمعروف ذلك بيانا متراخيا بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانها نزلت بعدما
عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة وقال ان النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فخزي اهل مكة وقلنا
ان اول الاية لم يتناول عيسى والملائكة عليهم السلام لان ما للذوات غير العقلاء ولا يدخل تحتها من يعقل الا مجازا
غير ان الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعدما تبين لهم الحق ويتكلمون بالجنس وكان رسول الله سكت عن جوابهم
اعراضا عن اللغو متمسكا بقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى الجواب بيانا شافيا ردا عليهم

فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان بيانا ازا لا لانه اللبس
على وجه التقرير والتوضيح متصلا ومتراخيا ونظيره محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين بقوله
ربي الذي يحيي ويميت وكان المراد به الاحياء الحقيقي فقال اللعين انا احيي وامیت واراد به الاحياء
مجازا فدفع سبب المحاكة عن تحقيق فاعرض ابرهيم عليه السلام عن جوابه وجاء ببيان يزيل اللبس عن العامة
فقال ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر وبقوله انا مهلكوا اهل هذه
القرية فعموم هذا اللفظ تناول لوطا واهله والمراد به غير لوط واهله فخص متراخيا حيث سال ابرهيم عليه
السلام عن جوابه وجاء ببيان يزيل اللبس عن العامة فقال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه
واهله قلت البيان كان مقرونا بها ثابت في متن الاية فلقوله ان اهلها كانوا ظالمين فاخبروا باهلاكهم بسبب الظلم
فكان لوط واهله لم يدخلوا تحت النص بالتعليل وايضا في غير هذه الاية فلقوله الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين
الا امراته فان قلت فما معنى سؤال ابرهيم الخليل بقوله ان فيها لوطا ان لم يدخل تحت النص قلت فيه معنيان
احدهما انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين ولكنه خصه في سؤاله ليزداد طمانينة وليكون فيه زيادة اكرام
للوط عليه السلام ونوعا نجاة خاصا وهو نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى مع انه كان متيقنا باحياء الموتى
ولكنه سال لسعة العيان لحصول علم يقيني فيه وحصول طمانينة القلب وليس الخبر كالمعاينة وثانيهما ان العذاب
قد ينزل خاصا بالظالمين كما كان باصحاب السبت وقد ينزل عاما فيكون عذابا في حق الظالمين وابتلاء في حق المطيعين
كما قال تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل عليه السلام ان يتبين له ان
عذاب اهل تلك القرية من اي النوعين وان يعلم ان لوطا يجيء من ذلك ام يبتلى به وبقوله ولذي القربى فانه عام خص
منه بنو نوفل وبنو عبد شمس متراخيا بسؤال عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهما وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل
لان القربى مجمل فانه يحتمل ان يراد به قرب القرابة فكان قول النبي عليه السلام انا بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد انهم
لم نفارق في جاهلية ولا اسلام بيانا ان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة وتقريبه مستقصى في المستصفى والاستثناء
يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة لاجماع
اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي
والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له اعلم انهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء والتعليق
بالشرط فقال اصحابنا رحمهم الله الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي
بعده فكانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وقال الشافعي رحمه الله الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة
فعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع الموجب والموجب فالحاصل ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع

الا ان عندنا لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه كان صدر الكلام لا يتناوله عند الاستثناء وصار كالايجاب المتعلق بالغاية
يفوت حكمه اذا انتهى الى الغاية لا بنص الغاية بل لعدم التقليل كالصوم الى الليل وعنده لا يثبت لمعارضة
نص الاستثناء النص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت
الحكم كما قالوا جميعا في العام اذا خص منه شيء فان حكم العام لم يثبت في قدر ما تناوله النص الخاص لا
لعدم العام فيه ولكن لمعارضة النص الخاص في ذلك القدر وكذلك اختلفوا في التعليق بالشرط فعندنا عدم
الحكم لعدم الموجب له صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط مانع من الحكم مع وجود علته فيكون
الشرط معارضا للعلة عنده لكون العلة موجودة عنده فصار عندنا نفي وقوله لفلان علي الف
الا ثلثمائة لفلان علي تسعمائة لسقوط المائة تكلما وحكما وعند الامام فانما لزم علي لعدم سقوطها تكلما وبيانه
في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا فاصلحوا يقتضي وجوب الحد ورد الشهادة والفسق
ثم استثنى التائبين والمستثنى معارض للمستثنى منه بحكمه فيمنع حكم الصدر فيه كانه قال الا الذين تابوا فلا تجلدوهم
واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون وكان التائب عن القذف مقبول الشهادة عنده وكان ينبغي ان لا
يجب الحد عليه لكن الحد حق العبد عندي فلا يسقط بالتوبة اليه فلو تاب اليه واعتذر وعفى يسقط ايضا وقوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي الا سواء بسواء فانه حلال بيع احدهما بالاخر فكان حرمة البيع
بالصدر مطلقة وحله اذا جازت المساواة بالمعيار فلم يوجد المساواة في المعيار الشرعي لا يثبت الحل فكان بيع الحفنة
بالحفنتين حراما بصدر الكلام لانه يتناول القليل والكثير والاستثناء معارضه في المكيل فخرج بخصوص دليل
المعارضة لا يتعدى كمثل دليل الخصوص في العام يعني ان دليل المعارضة خاص وهو قوله عليه السلام الا سواء
بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة الى ما لا معارضة فيه من النص كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن الخصوص
الى باقي العام الا بطريق التعليل وهو نظير قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فيسقط الكل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الزوج فلا يرجع بشيء من المهر فانه
الثابت بحكم ان حكم تنصيف المفروض بالطلاق على سبيل العموم فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح كالصغيرة والمجنونة
وحكم سقوط الكل بعفوهن ثابت بموجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض
في حقها ولا يتعدى الى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة لعدم الدليل المعارض وقول الرجل لفلان علي
الف درهم الا ثوبا فانه يلزمه الالف الا قدر قيمة ثوب لان بموجب الاستثناء ينفي الحكم في المستثنى بدليل معارض والدليل
المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان ثابت في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب لانه لا
يمكن استخراج عين الثوب من الالف حقيقة فاذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه فانه يمكن العمل بالدليل المعارض في حق

المستثنى ويمتنع العمل بقدره واحتج الآخرون باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض به الحكم حكم المستثنى
منه اذ الاثبات يعارض بالنفي وكذا عكسه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه نفي الالوهية
عن غير الله واثبات الالوهية لله اي لا الا الله فانه لا اله نفي لكل الآلهة الا زيادة فانه عام فلو كان الاستثناء
تكلما بالباقي بعد الثنيا كما قلتم لكان هذا نفيا للالوهية عن غيره لا اثباتا للالوهية له تعالى لان الاستثناء
لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام لوجوده حسا واذا بقي التكلم بقي حكمه نظرا الى الدليل وهو
الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه لمعارض وهو الاستثناء فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ
كالبيع بشرط الخيار فانه عدم الحكم مع وجوده فهذا ومن قال هو تكلم بالباقي بعد الثنيا فقد التحق
به ولان قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
يكون لا في الخبر لان ذلك يوهم الكذب باعتبار الكلام وهذا لان صدر الكلام يقتضي وجوب عدد في القدر
المستثنى بعد الاستثناء والاخبار اظهر وقد كان فلو انعقد في حق الحكم لكان اخبارا عن لبث الف
سنة او وجود الخبر عنه بشرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء يتبين انه ليس باثبات فاما الايجاب
فاثبات شيء في الحال فجاز ان يعارضه شيء يمنع من ثبوته ولان اهل اللغة قالوا ان الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثنيا فيقول انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته جمعا بين قولي اهل
اللغة وهذا لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ان الغاية للصدر وتنتهي به والاستثناء متى دخل على نفي ينتهي
بالاثبات فمثل لا عالم نفي لصفة العلم اصلا فلما قال الا زيد انتهت تلك الصفة به وانما ينتهي نفي العلم
بالعلم كالليل ينتهي بالنهار واذا انتهى به حكم الصدر يتعين ثبوته فكان اثباتا معنى وان اعتبر مع
الصدر كلاما واحدا وعلى هذا كلمة التوحيد فان صدر الكلام لنفي الالوهية عن غير الله تعالى على وجه
ينتهي به وانما ينتهي به اذا لم يدخل تحت النفي فيبقى الالوهية مثبتة له ضرورة واختير في التوحيد هذه العبارة ليكون
الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار فشرط وكان زايدا عليه
عرفا فاختير في تحقيق ركن الاقرار اليه اشارة ليكون وفاقا للركن الزايد ولا يقال ان النفي غير مقصود
ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى فاحتيج الى النفي قصدا
دفعا لقولهم فاما الوهية الله فثابتة بلا خلاف فاختير في ثبوته بالاشارة اليه ولان ما يعمل بطريق المعارضة
استوى فيه الكل والبعض كالنسخ ولم يستو هنا لانه لا يصح استثناء الكل حتى لو قال عبيدي احرار الا عبيدي
لم يصح الاستثناء ولان دليل المعارضة لا يستعمل بنفسه كالناسخ والاستثناء لا يستقل بنفسه فلم يصلح

معارضا

معارضا فاعتبر مع الصدر كلاما واحدا واذا اعتبرناهما كلاما واحدا يسقط حكم الجملة على وفق ما تقتضيه
الجملة وكما يجوز ان يمتنع الحكم مع قيام التكلم يجوز ان يوجد التكلم ولا يكون معتبرا في حق الحكم اصلا كطلاق
الصبي والمجنون ولكن الشان في الترجيح وهذا معنى لان الاستثناء متى جعل معارضا للصدر بقي الحكم
في التكلم بحكمه فيفسد بالكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بواسطة الاستثناء وهذا لا يصلح حلا للصدر فالالف
متى تم الفا لم يصلح اسما لما دونه لانه اسم لعدد معين لا يحتمل ان يطلق على ما دونه او على ان يتضمن بخلاف
ما اذا خص من العام بعضه فان الاسم يقع على الباقي بلا خلل لانه غير متعرض لعدد معين ولهذا صح التخصيص
الى الثلاث في اسم الجمع والى الواحد في اسم الجنس وسوى الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وما كان من جنس
الاول وهو منفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة فجعل مبتدأ
وهذا لانه اذا كان من جنس الاول امكن ان يجعل استخراجا لبعض ما تكلم به فيصير بيانا ان الثابت ما بقي بعده واذا
لم يكن من جنس الاول لم يمكن استخراجا لانه لم يدخل تحته فكان كلاما مستقلا حكمه بخلاف حكم الاول فلا يتغير به
اصل الثبوت الاول قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي وقال
لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو وهو ما خلا عن الفائدة والسلام
مشتمل عليها ومنه الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين لم يدخلوا صدر الكلام لان التائب عن الفسق قائم
به التوبة والفاسق من لم يتم به التوبة فكان معناه لكن الذين تابوا فان الله يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر وليس من حكم
التوبة قبول الشهادة لا محالة فالعبد المؤمن ليس باهل للشهادة وكذا قوله الا ان يعفون استثناء منقطع يعني
لكن لان حكم الصدر ثبت على العموم وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط يكون بسبب مسقط يحقق من بعد وهو العفو
والعفو انما يسقط بعد تحقق الوجوب وفي الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب اصلا واما قوله الا سواء بسواء
فاستثناء حال من الاحوال واستثناء الحال من العين محال فيكون الصدر عاما في الاحوال وهذا لان البيع
تارة يكون بطريق المجازفة ومرة يكون بطريق المفاضلة وطورا يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الاحوال
الا في الكثير فلم يتناول الصدر القليل فكان بيع الحفنة بالحفنتين جائزا لان النص لم يتناوله وقوله لفلان
علي الف درهم الا ثوبا استثناء منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يكن استخراجه فجعل نفيا مبتدأ كانه قال
لكن الثوب ليس علي وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون الثوب منفيا بنفسه والالف ثابتا بنفسه
وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاستثناء انما يظهر في هذه المسالة لان الاستثناء دليل معارض عنده فيعمل
به ما امكن وقد امكن بما ذكرنا وعندنا ليس بدليل معارض بل هو لاستخراج ما تكلم به ولم يصح استخراجه ههنا
فيكون بيانا انه ليس عليه شيء من الثوب بل عليه الف درهم وهذا هو القياس اذا استثنى مكيلا او موزونا انه

لا يصح الاستثناء لان صدر الكلام عبارة عن الالف ... وله فلا ينتقص من الالف شيء وهو قول محمد ولكنه استحسن ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان اختلفت الصور لانها تثبت في الذمة ثمنا تارة
حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح استخراج المقدر من
الالف من طريق المعنى يخرج صدر الكلام في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو حقيقة الاستثناء لكن
بقي في القدر المستثنى صورة بلا معنى كما في قوله لفلان علي الف درهم الا ثلاثة فان الالف باق في حق التسمية بلا
معنى بخلاف الثياب وغيرها من الاموال كالثوب لانه ليس من جنس الدراهم معنى ايضا لان الثوب لا يجب في الذمة مطلقا
بكل سبب فلم يصح استخراجه فكان الاستثناء منقطعا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة بعضها على بعض
ينصرف الى جميعها اي جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي رحمه الله بناء على اصله انه بمعنى الشرط ثم الشرط ينصرف
الى جميع ما تقدم حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه حجة الحج ان دخلت هذه الدار وقال في آخره
ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء ولما تعلق العمل به في الجملة
لتحقيق المعنى ... لا يتعدى الى ما سواه ... الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما
يتبدل به الحكم ... لان مقتضى قوله لعبده انت حر ذلك العتق في الحال واستقراره فيه وبذكر الشرط تبدل ذلك
لانه يبين به انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي
الاشتراك فلما ثبت حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره وعلى الاصل الذي بينا وصار بيان التغيير
يصح موصولا لا مفصولا الا ان قوله له ... بيان تغيير فان مقتضى قوله علي الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته الا
انه يحتمل ان يكون عليه من ... الحال بوجه الى صاحبها لكنه تغيير الحقيقة فيصح موصولا ومنها اذا قال اسلمت
العشرة دراهم في كذا او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبضها فهي كلها تصح بشرط الوصل استحسانا
لان هذا بيان تغيير لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه الا انه يحتمل ان يراد به العقد مجازا
فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدني الا اني
لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان الدفع والنقد والعطاء في الحقيقة مما يجوز ان يستعار للعقد مجازا الا ترى انه لو
قال اعطيتك هذا المال كان هبة لان الاعطاء والايتاء واحد وكلاهما عبارة عن التمليك بغير عوض فكان العطاء واذا قرن
بالمال باسم نقدا او ثمن بيع فان انما تغير صح موصولا عند محمد لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد
وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يصدق وان وصل لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان
رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا وصار كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع واذا قال لفلان علي

[illegible]

الف درهم من ثمن جارية باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
وصل ام فصل ان صدقه في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق في الجهة وان فصل لانه اذا صدقه
في الجهة وان فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع بتصادقهما فيقبل قول المقر انه لم يقبض وعلى المدعي البينة
اذ ليس في اقراره بالشراء وجوب المال عليه بالعقد اقرارا بالقبض فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع
وهو منكر والقول قول المنكر وان كذبه في الجهة صدق المقر ان وصل لانه اذا كذبه في الجهة لم يثبت الجهة التي ادعاها
ولم يصح تصديقه لما في وجوب المال عليه وقوله من ثمن جارية لم اقبضها بيان تغيير فصح موصولا والمال لازم على المقر
وله ان هذا رجوع عما اقر به وليس ببيان وهذا لانه اقر بوجوب المال عليه نظرا الى قوله علي وانكار القبض في غير
المعين ينافي الوجوب عليه لان كل جارية يحضرها البائع تقدر للمشتري ان يقول المبيعة غيرها وهذا معنى قوله
الجارية التي هي غير معينة في حكم المستهلكة فرجوعه لا يصح موصولا او مفصولا وقال ابو يوسف في من اودع صبيا
محجورا عليه مالا فاستهلكه ضمن الصبي وهو من باب الاستثناء لان تسليطه على المال بالتسليم اليه نوعان استحفاظ
وغير استحفاظ واذا نص على الايداع كان غير الايداع مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه صحيح دون الحق
الغير فلا يبطل الاستثناء لعدم الولاية لان الاستحفاظ ثم لا يعتبر الاستحفاظ لانه لا ولاية له على
الصبي ليلزم عليه الحفظ فصار كانه لم يوجد التسليط من المالك اصلا فاذا استهلكه ضمن كما لو كان المال في يد صاحبه
فاستهلكه الصبي وقالا ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق لا عام حتى
يثبت بعينه الخصوص وقوله احفظ كلام وليس من جنس الفعل ليشتغل بتخصيصه بطريق الاستثناء ولكنه معارض
بمنزلة دليل الخصوص او بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله في الاستثناء وانما يكون معارضا اذا صح منه مثل القول شرعا
كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح شرعا وقوله احفظ لم يصح شرعا فبقي التسليط مطلقا والاستهلاك بعد
تسليط من له الحق مطلقا لا يوجب الضمان على احد لم يكن على الصبي وقال اصحابنا فيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بالف
درهم الا نصفه ان البيع يقع على نصف العبد بجميع الالف ولو قال على ان لي نصفه يكون له بائعا نصف العبد بنصف الالف
لانه اذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى في البيع دون الثمن لان البيع هو المقصود في البيع وما وراء المستثنى
من المبيع نصف العبد فصار بائعا للنصف بجميع الالف واما قوله على ان لي نصفه فهو معارض حكمه لصدر الكلام فصار
بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري بالالف وبيعه من نفسه صحيح اذا كان مفيدا الا ترى ان المضارب من رب
المال يجوز لكونه مفيدا مع ان كل واحد من البدلين مملوكه وهنا في الجملة فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا
ثم خارجا بقسطه من الثمن كمن اشترى عبدين بالف درهم واحدهما مملوك المشتري انه يصير بائعا عبده بحصته
من الثمن اذا قسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري وقال ابو يوسف فيمن وكل رجلا بالخصومة

[illegible]

على ان لا يقر عليه او غير جائز لجواز ... يبطل هذا الشرط لان الاختيار على ولاية يصير مجبورا كالوكيل لقيامه مقام الموكل
الا انه من الخصومة وهذا لان المختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة الا محلا لا مقصودا فانه يصح استثناؤه في الفصل
الثاني ولا ابطاله بالمعارضة في الفصل الاول لان الوكالة لما كانت ثابتة كانت حكما باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه
وقال محمد رحمه الله جاز استثناؤه والخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار بطريق المجاز لانها مما يحتمل
المجاز وهو الجواب ... حقيقة اذ المجرد شرعا كالمهجور عادة وصار الحقيقي كالمجاز فاذا استثنى الاقرار
كان ما بقي مغيرا فيصح موصولا لا مفصولا ولانه على حقيقة اللغة فيصح ولم يكن استثناء حقيقة وعلى هذا يصح مفصولا لانه
ان تقرر على هذا الوجه اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فكان تغييرا للمجاز معتبرا بحقيقة اللغة واختلف في استثناء الانكار
قال بعضهم لا يصح عند محمد وهو قول ابي يوسف والصحيح انه على الخلاف على العكس لانه عند محمد يصح لانه صار
مجازا عن الجواب وهو بالانكار او الاقرار فيصح استثناء الانكار كما صح استثناء الاقرار وعند ابي يوسف لا يصح لما مر واما
بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له في الاصل وهذا على اربعة اوجه لانه اما ان يكون في حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الميراث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب
ما بقي ومثاله انه لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام نصيبه صار كالمنطوق وهو كمن دفع الف
درهم الى رجل مضاربة على ان له ما رزق من الربح فالنصف لكم وسكت او فالنصف له وسكت فانه يصح لان مقتضى المضاربة الشركة
بينهما في الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الاخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولكم ما بقي وكذا في المزارعة اذا
بين رب البذر ولم يبين نصيب الآخر جاز لما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة نصيبه
فان ذلك بيان ان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لزيد وبكر لزيد من ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقي
من الثلث لبكر او ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير فانه يكون بيانا منه بحقيته بدلالة
حاله اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك ولم يتركه ... اذا فعل عند النبي
فعل وسكت كان سكوته دليلا على صحة ذلك الفعل لانه لا يحل له السكوت ان كان من المحظور لانه بعث رافعا للخلق
لا الحق فلما سكت كان سكوته دليلا على شرعيته وكذا سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن بيان قيمة الخدمة المستحق على المغرور
دليل على نفيه بدلالة حالهم لانه موضع الحاجة الى البيان وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن الحكم
... من الخصومة في ولد المغرور دل انها ليست بمضمونة وكذا سكوتهم عن ... الحادثة المستحقة ... دليل على انها غير مضمونة
وعلى هذا البكر اذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحي عن اظهار الرغبة في الرجال
ونكول المدعى عليه عن اليمين جعل بمنزلة الاقرار منه عند ابي يوسف ومحمد بدلالة حال الناكل وهو امتناعه عن اليمين
المستحقة عليه مع علمه ... واليمين ... الحال ان يكون محقا في الامتناع وفي الثاني يكون

بالافراد

بالافراد وعلى هذا قلنا اذا ولدت امة الرجل ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال الاكبر مني فانه يكون ذلك نفيا منه
ان الآخرين ليسا بولدين له لان الحال يلزمه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه وهذا لان دعوى نسب الولد هو منه واجب
ونفي نسب الولد الذي ليس منه واجب ايضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي منه او ثبت ضرورة دفع الغرور
كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان
الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص وكذلك
سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج
الى التصرف في الدار المبيعة فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا للشفعة لنقض عليه تصرفه فلدفع
الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان او ثبت ضرورة الكلام
كقوله له علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وثوب ... انه اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار
فالمائة من جنسه ... ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله
في بيان المائة لان المائة مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا
ولنا ان قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة اما العادة فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه
في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير في المعطوف
فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله
وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهو فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت
في الذمة في الاصل فلا يكثر وجوبا فلا يتحقق الضرورة فبقي على الاصل واما الثاني فلان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء
واحد بدلالة الاشتراك بينهما في الاعراب والخبر واشتراط بينهما كالمضاف والمضاف اليه ولا يجوز الفصل بينهما ثم بالظرف
في الشعر ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف اليه متى كان معرفا فكذا العطف لتعريف المعطوف عليه
متى كان المعطوف صالحا للتعريف بان كان من المقدرات واذا لم يكن من المقدرات كالثوب فلا وهذا لان الثوب
مجهول في ذاته فكيف يعرف غيره اما الدرهم فمعرف في ذاته فصلح للتعريف وانتقض بقول الرجل لفلان علي واحد
وعشرون درهما ان الكل دراهم وكذا في قوله احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا في قوله علي مائة وثلاثة اثواب لانه ذكر عددين
مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير وقال ابو يوسف في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة
انه يجعل بيانا على نحو ما اذا قال علي مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمة الغنم جائز
لا يتحقق الا في ... الجنس والعطف دليل الاتحاد فكان التفسير بيانا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا يتحقق فيه
معنى الاتحاد فلا يمكن ان يجعل التفسير بيانا للمبهم وقالا في ... يحمل على انه يحتمل ذلك الى القاضي فلما بدونه ...

قوله واما بيان التبديل وهو النسخ وفيه مباحث احدها في تفسيره فهو في اللغة التبديل من نسخ الشمس الرسم اى
بدل رسمه منه مذهب النسخ ... وفي الاصطلاح ... رفع حكم بدليل شرعي
متاخر وقيل بيان منتهى ... الحكم الاول من الاول والاصح انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي
في تقديرنا استمراره بطريق التراخي ... صفة انه لله تعالى وقيد بالمطلق ليخرج
الموقت ... الخصم ... انه ... الا انه انتهاء بعد الثبوت والحاصل
انه ... بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في
حق البشر وكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع ... بيان محض للاجل في حق علام الغيوب لان
المقتول ميت باجله وفي حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب القود ...
الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ... النسخ
ولان الفعل قد يكون ناسخا ... فيتقيد بالخطاب ... وثانيها في جوازه وهو جائز عندنا بالنص وهو قوله
تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ووجه الاستدلال ... التمسك بالقرآن ان يتوقف على صحة النسخ
فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام ... بالنسخ وقد ثبت نبوة محمد عليه السلام فيثبت صحة النسخ وان لم
نتوقف عليه ... الاستدلال ... على النسخ خلافا لليهود لعنهم الله ... عن بعض المسلمين انكار النسخ ولكنه لا
يصح ... القول ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبله من الشرائع فكيف يصح ...
القول مع اعتقاده ... الشريعة واليهود في ذلك فرق فمنهم من ابا سمعا واحتجوا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض فيثبت انه دائم بالنقل الى يوم القيامة ... النسخ ارتفاعه وبانه ثبت بالتواتر عن موسى
انه لا نسخ لشريعته كما يعرفون انتم ذلك في شريعتكم ومنهم من ابا عقلا متشبثين بان الامر يدل على حسن المامور به
والنهي يدل على قبح المنهي عنه والفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا ولا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فان كان حسنا
كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان الامر به امرا بالقبيح فيلزم الجهل او السفه وتعالى رب العزة عنه
والجواب عنه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت كشرب الادوية قد يكون مصلحة في وقت دون وقت فيامر
به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة
وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى وعن الاول بانه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا ما في التورية وزادوا فيه ونقصوا
فلم يبق كلامهم اليوم حجة وعن الثاني في منع التواتر فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بخت نصر فانه روي
انه قتل اهل بيت المقدس واحرق اسفار التورية وقد دللنا على جوازه ووجوده من حيث الشرع انفا والكل ان
آدم عليه السلام كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على موسى ونحوه وان حوا خلقت من آدم عليه السلام

وحلت

وحلت له ثم يوم حرام على الذكر نكاح المتولدة منه كنكاح البنت المخلوقة من الزنا فيما بيننا وبينهم ومن حيث العقل
ان النسخ عندنا انما يجري فيما يجوز ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا فاذا شرع مطلقا احتمل
ان يكون موقتا واحتمل ان يكون موبدا اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسنا لا البقاء بل البقاء باستصحاب
الحال لا بالامر كحيوة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب ونظيره ان احياء الشريعة بالامر
كاحياء الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده واما البقاء فبابقاء الله تعالى اياه فكما ان الاماتة
بعد الحيوة بيان لمدة الحيوة التي كان معلوما عند الخالق وكان ذلك غيبا عنا لا ابتداء وجهل بعواقب
الامور فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى وكان غيبا عنا لا جهلا وعنه
فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلنا نعم ليس في النسخ تعرض للامر لكن للحكم الثابت به مطلقا
فان قيل لو كان بقاء المشروع بالاستصحاب لما بقيت الشرائع قطعا كحيوة المفقود قلنا بعد قبض النبي عليه السلام
وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا ان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فاما في زمان الوحي فالبقاء غير متيقن حتى كان
تركه جائزا بخبر الواحد كاهل قبا تركوا قبلة بيت المقدس بخبر الواحد وصوبهم النبي عليه السلام فان قيل
الامر بذبح الولد في قصة ابرهيم نسخ حتى حرم عليه ذبح الولد بعد الفدا والذبح شيء واحد لا يتعدد والانتقال
به فكان حسنا بعينه بالامر به وقبيحا بالنسخ قلنا لم يكن ذلك نسخا للحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا الا ان المحل الذي
اضيف اليه الحكم لم يحله الحكم بطريق الفداء دون النسخ وتلقى الله تعالى محققا رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا
اي حققت ما امرت به وكان ذلك ابتلاء واستقر حكم الامر عنده في آخر الحال وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر قبله
وكيف يكون نسخا بلا ركنه ... الحكم وثالثها في بيان محله محله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم
يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بيانه ان الصانع تعالى وتقدس باسمائه وصفاته قديم
فلا يحتمل شيء من صفاته واسمائه نسخا لانه من الواجبات فلا يحتمل العدم وكذا ان كان ممتنعا كالشريك والولد والصاحبة
والمكان وغير ذلك لانه لا يحتمل الوجود وكذا ما يكون ثابتا الى وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة او عشر سنة فان النهي
قبل مضي تلك المدة بدا وجهل بعاقبة الامر ... في المنصوصات وكذا ما يكون موبدا نصا كقوله
تعالى خالدين فيها ابدا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة لانهم متبعون في اصل الاسلام وان اختلف الشرائع دون
الذين كذبوه وكذبوا عليه من اليهود والنصارى فوق الذين كفروا الى يوم القيامة بالحجة ابدا وبالسيف في اكثر
الاحوال لان شان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عن ذلك
وكذا ما ثبت تابيده دلالة كشرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها موبدة لا تحتمل النسخ لانه ثبت بالنقل انه خاتم
النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الخبر الذي في المستقبل وقلنا

ان كان في الاحكام الشرعية كقوله تعالى يتربصن بانفسهن او يضعن اولادهن ونحو الامر والنهي في
احتمال النسخ واما في غير الاحكام كالخبر بقيام الساعة وبخلود المؤمنين في الجنة وبخلود الكافرين في النار فلا
لانه يودي الى الخلف في الخبر فان العالم بعواقب الامور لا يخبر الا بالحق وكذا الخبر عن وجود ما مضى او عما
هو موجود في الحال او المحتملة وانما لا يجوز ذلك في معاني الاخبار لا في الفاظ الاوامر ورابعها في بيان شرطه فشرطه
التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة لما ان حكمه بيان المدة بعمل القلب عندنا اصالة
وبعمل البدن تبعا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن اعلم انه شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد
القلب دون التمكن من الفعل وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط والحاصل ان حكم النسخ بيان مدة عقد القلب والعمل
بالبدن جميعا تارة ولعقد القلب على الحكم طورا وهو الحكم الاصلي فيه والبدن بالعمل من زوائده عندنا وعندهم هو
بيان مدة العمل بالبدن وذلك انما يكون بعد الفعل او التمكن منه لان الشرط بعد التمكن منه تفريط من العبد قال
لان العمل بالبدن هو المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء فيها بالفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء ولنا
الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال
النبي عليه السلام فكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ولكن
بعد عقد القلب عليه … عليه السلام … الامة واصلهم فكان هو … في حكم كلهم … جميعهم
ونحن خص النبي عليه السلام بالنداء وعم بالخطاب في قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن ولا اشكال انه
عقد قلبه على ذلك فكان الكل قد اعتقدوه ولا يقال ان الله تعالى ما فرض ذلك عزما وانما فوض ذلك الى راي النبي
عليه السلام ومشيئته لان في الحديث انه عليه السلام سال التخفيف على امته غير مرة وما زال يسال ذلك حتى
انتهى الى الخمس نعلم انه كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية ولان النسخ جائز بعد وجود جزء
من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يتناول كله لان الجزء يصلح مقصودا بالابتلاء وهو
المقصود فيما يامر الله تعالى به عباده فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا بالقلب
المامور ان في التمكن بدل لم يكن له ثبات … الا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ولان الفعل لا يصح بدونه
لا يعتد به الا بعقد القلب … صحيح به بالاتفاق قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله والفعل
في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلوة تسقط عن الحائض بعذر ولا اعتقاد … واذا كان كذلك جاز ان يكون
عقد القلب مقصودا دون الفعل ولا يقال ان الامر يقتضي حسن المامور به والمامور به هو الفعل فهو المقصود
بالامر فاذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول المقصود بالامر لانا نعني الحسن لا يثبت
بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز النسخ

بعد التمكن من الفعل قبل الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود منه هو عقد القلب على حسنه وخامسها
في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع عند الجمهور وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا
خلافا للشافعي في بعضه … في الخلاف اعلم ان الناسخ اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح
ناسخا خلافا لبعض اصحاب الشافعي لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت والعقل لا مدخل له في
معرفته اصلا … فلا يجوز النسخ به واما الاجماع فقد حكى عيسى بن ابان انه يجوز ان يكون ناسخا لانه يوجب
علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح انه لا يجوز النسخ به لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا
او اجماعا او قياسا لا يجوز الاول لانه يقتضي وقوع الاجماع على خلاف النص والاجماع على خلاف النص خطا والاجماع لا يكون
خطا ولا الثاني لان الاجماع الثاني اما ان يقتضي ان الاجماع الاول حين وقع كان خطا او صوابا ولا قول باطل
لان الاجماع لا يكون خطا ولو جاز ذلك لما كان المنسوخ اولى به من الناسخ وان كان الثاني فاما ان كان مفيدا للحكم
مطلقا او موقتا وان كان موقتا فذلك الاجماع منتهى عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع الثاني ناسخا
ولا الثالث لعدم شرطه اذ شرط صحة القياس ان لا يكون على خلاف الاجماع فان حصل القياس كان صحيحا قبل الاجماع ثم لعدم الاجماع
حدوث الاجماع من بعد ارتفع حكمه وليس النسخ الا هذا قلت لا نسلم ان من شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد
الاجماع فقد زال شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا ولان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء
على شيء وقد ثبت انه لا مجال للراي في معرفة وقت الحسن ولان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لا اتفاقا
على انه لا نسخ بعده والاجماع ليس بحجة في حيوته لان الاجماع لا ينعقد بدون رايه اذا الرجوع اليه فرض واذا وجد
البيان منه كانت الحجة البيان المسموع منه والاجماع انما يكون حجة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة
وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالكل جائز
عندنا وقال الشافعي في بعضها القسمين الاخيرين فلا يجوز لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والسنة لا تكون مثلا للقران ولا خيرا منه اذ القران معجز والسنة لا ولان قوله نات بخير منها يفيد انه ياتي بما هو من
جنسه كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه يفيد انه ياتيه بثوب اخر من جنسه ولكن خير منه وجنس
القران قران ولانه يدل انه المتفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلام الله تعالى دون السنة
التي ياتي بها الرسول ويؤيده قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وبقوله تعالى لتبين للناس ما
نزل اليهم وصفه بانه مبين للقران والنسخ رفع والرفع ضد البيان وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل انه كان متبعا لما يوحى اليه لا مبدلا لشيء منه والنسخ على
تبديل وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما

خالف فيه ربه والناسخ مخالف ففي كتاب الله موجب رده ببيان الحديث وبان في هذا صيانة الرسول عليه السلام
عن شبهة الطعن وبالاتفاق هذا رجح بيان احكام الشرع لما يكون ابعد عن الطعن فيه وهذا لانه لو نسخ
القرآن بالسنة لكان للطاعن ان يقول هو اول مخالف لما يزعم انه منزل عليه فكيف يعتمد على قوله ولكنا
لو نسخت السنة بالكتاب لكان للطاعن ان يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه فيجب سد الباب بما قلنا
اكراما لرسوله وصيانة لشريعته فلا يكون الكتاب الا مصدقا لما سن رسوله عليه السلام ولا نطق الرسول
الا متبعا لما في الكتاب ويبين له لنزداد علم ما في الكتاب بسانده ونزداد صدق الرسول مصدقا للكتاب
اياه فتكون السنة مع الكتاب حجتان يؤيد كل واحد منهما بالاخر اذ كل واحد منهما حجة من حجج الله تعالى فلا تستقبل
بها الآخر بسبيل التعاون والتأييد فافهم ما قلته وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ففيه تنصيص على ان الوصية
للوالدين والاقربين فرض ثم نسخ بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ورد بانه خبر الواحد اذ لو كان متواترا
لبقي كذلك لانه خبر فيه واقعة مهمة يستوي الرواة على نقله وليس فليس ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز وهذا وليس الا متواترا
ضعيف لانه ليس بخبر الواحد وبانه نسخ بآية المواريث لان كون الميراث حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية وهو ضعيف
لانه اوجب حقا آخر بطريق الارث والايجاب يجب لا ينافي ايجابا كان بسبب آخر قبله وبدون المنافاة لا يتحقق
النسخ وبان الله تعالى انزل آية اخرى ناسخة الاية لم يبلغنا لانتساخ تلاوتها وبقي حكمها وهو مردود
لان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقوف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل نص ان يكون منسوخا باية اخرى لم يظهر
وبان في آية المواريث ترتيب الارث على وصية منكرة حيث قال من بعد وصية يوصي بها او دين والوصية التي كانت
مفروضة معرفة معهودة فانه قال الوصية للوالدين وكان غير الوصية المعهودة الواجبة للوالدين والاقربين
ولو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية المواريث مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ان يكون الارث مرتبا على تلك الوصية
ثم الوصية النافلة لان الفرض مقدم على النفل فلما رتب على النافلة وهي الوصية المشروعة اليوم كان الترتيب بها على نسخ
تلك الوصية ودل الاطلاق عن الترتيب عليها الواجبة على نسخ القيد كما يدل القيد على نسخ الاطلاق ولان النسخ نوعان احدهما
ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله والثاني نسخ بطريق الحوالة كما نسخ فرض التوجه عند اداء الصلوة من بيت المقدس
الى الكعبة فانتساخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث من النوع الثاني وبيانه ان الله تعالى فوض بيان
نصيب كل قريب الى من حضره الموت على ان يراعي الحدود في ذلك ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية المواريث وقصره
على حدود لازمة نحو النصف والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس فبطل ما فوض اليهم والبداءة بقوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير الحقوق لانكم لا تدرون ايهم اقرب

لكم نفعا وهو كمن يامر غيره باعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فانه يتضمن بطلان تلك الوكالة لحصول
ما امره بتحصيله بتوليه بنفسه فههنا لما بين الله تعالى نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية للوالدين والاقربين
لحصول المقصود بما هو اقوى الطريقين واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث يعني الحق الذي كان بالوصية ثم صار معطى بالارث فانتسخ الحكم الاول بالارث وانتهى وبه تبين ان هذا
الحديث ورد بعد آية المواريث حيث قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه فكان النسخ باية المواريث لا به وبعضهم بان
الله تعالى شرع حد الزنا بالامساك في البيوت بقوله فامسكوهن في البيوت ونسخه السنة وهو قوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد ثبت عن عمر رضي الله عنه اخبر ان الرجم كان مما يتلى
في القرآن على ما قال لولا ان الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب الله تعالى لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى وكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب ولان الله تعالى شرع الامساك حتى الغاية
وهي ان يجعل الله لهن سبيلا وتلك الغاية مجملة اذ السبيل غير معلوم معناه ولما بين النبي عليه السلام ذلك المجمل بقوله
خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ولا خلاف في بيان المجمل من الكتاب يجوز بالسنة وبعضهم تمسكوا بان الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا
فان هذا الحكم منصوص في القرآن وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بالكتاب فثبت انه منسوخ بالسنة الا انه تعالى لم يظهر ان السنة
ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر وبين اهل التفسير كلام فيما هو المراد بالاية
والثابت ما قيل فيه ان من ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين ان يعينوه من الغنيمة بان يدفعوا الى زوجها ما
ساق اليها من الصداق واليه اشار بقوله فعاقبتم اي فغنمتم المشركين بسببهم واسترقاقهم واغتنام اموالهم
التوجه ثم وكان ذلك بطريق الندب فلم ينسخ ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة حين ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجبت
البيت المقدس حين قدم المدينة اذ التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوجب ذلك عليه التوجه
فثم وجه الله وذا لا يدل عليه لانه لا ينفي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب
وهو قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا
بتبليغ الرسول عليه السلام فكان سنة وروي انه عليه السلام قرأ في صلوته سورة المؤمنين فنسي آية فلما اخبر به قال
الم يكن فيكم ابي فقال ابي نعم قال هلا ذكرتني قال ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فقد اعتقد
نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلام فدل على حقيته وقالت عائشة رضي الله عنها ما
خرج رسول الله عليه السلام من الدنيا حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد بالسنة وروايته عليه السلام ان الله تعالى اباحه ذلك اذ ليس في الكتاب ما يدل على اباحته

وصالح رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله فان علمتموهن مؤمنات
فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ السنة بالكتاب اباحة الخمر ثابتة في الابتداء بالسنة ثم نسخت بالكتاب بقوله
تعالى رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ولان النسخ بيان مدة الحكم كما مر والنبي عليه السلام بعث مبينا قال
الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فجاز ان يتولى النبي عليه السلام بيان مدة بقاء ما ثبت
بالكتاب بلفظه وجاز ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما ثبت بسنة رسوله بكتابه ولان الكتاب يزيد بحكمه
على السنة لان نظمه معجز دون نظمها لانها عبارة مخلوق فيصلح ناسخا لها واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون
نظمه وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشاركه ... فاذا بقي نظم الكتاب ونسخ حكمه صح القول
بان الحكم الثاني مثل الاول او خير منه من حيث زيادة الثواب او من حيث انه ايسر على العباد او اجمع لمصالحهم عاجلا
او اجلا وهو المراد بقوله نات بخير منها او مثلها ومن يتمسك بانه لا تبديل شيء من تلقاء نفسه لانه تعالى قال
وما ينطق عن الهوى وانما يتبع ما يوحى اليه ولكن العبارة فيه مفوضة اليه عليه السلام والحكم ثابت من الله
تعالى واما الحديث فقد قيل انه غير صحيح لانه بعينه مخالف لكتاب الله تعالى اذ في الكتاب وجوب اتباعه مطلقا
وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيدا وشرطا ان لا يكون مخالفا لما في الكتاب وان صح فالمراد به اخبار الاحاد لا
المسموع منه او المنقول عنه نقلا متواترا وفي اللفظ اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم عني حديث ولم يقل اذا
سمعتم مني ثم به نقول ان نسخ الكتاب بالحديث خبر الواحد او المراد بقوله وما خالف فردوه عند التعارض اذا
جهل التاريخ حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما ونحن نقول نعمل بكتاب الله تعالى حينئذ واما الكلام
فيما اذا عرف التاريخ بينهما ولو وقع الطعن عنده لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان للطاعن ان
يطعن فيه ايضا لانه يقول انه خالف قوله وناقض والمناقض لا يتبع بقوله بل في ذلك تعظيم رسوله واعلاء
منزلته من حيث ان الله تعالى فوض اليه بيان الحكم وجعل لعبارته منزلة تثبت بها مدة الحكم الذي ثبت
بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا نسخ بقوله الان خفف الله عنكم الى قوله يغلبوا الفين باذن الله
وقوله فاعف عنهم نسخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوها ما بدا لكم
وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في الظروف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه
ونسخ الحكم الى غير بدل جائز ايضا ونسخ الشيء الى بدل او الى بدل مثله او اخف منه او اثقل جائز عندنا فالمتقدم
الصدقة على النجوى بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ من غير بدل وفرار الواحد من العشرة في

بالسنة

الجهاد

الجهاد كان حراما ثم نسخ ببدل هو اخف منه وهو فرار الواحد من الاثنين والصفح عن الكفار كان واجبا في الابتداء
ثم نسخ بقتال الذين يلونهم بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا
المشركين كافة وانه نسخ بما هو اشق ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء بقوله وان تصوموا خير لكم
بفرضية الصوم حتما بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وانه نسخ باشق وقال بعضهم لا يجوز النسخ الا بالمثل او
اخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها وقلنا المراد بالمثل والخير من حيث الثواب وفي الاشق فضل ثواب
وهذا فصل في بيان المنسوخ والمنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ونسخ
وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي رحمه الله تخصيص حتى انه زيادة النفي على
الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس اما الاول فنحو صحف ابراهيم عليه السلام التي
اخبرها الله تعالى بنزولها وما بقي منها شيء لا تلاوة ولا عمل وذلك باحد الطريقين اما بصرف الله تعالى القلوب
عن حفظها ورفع ذكرها عن القلوب او بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف ومثل هذا النسخ كان جائزا في القرآن
في حياة النبي عليه السلام بقوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله قال الحسن وقتادة الا ما شاء الله ان ينسخه فينسى
فاما بعد وفاته ممتنع لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا الا يلحقه تبديل صيانة
للدين الى اخر الدهر وقيل لانه لا يجوز ان يراد حفظه لديه لانه تعالى عن النسيان والغفلة فتبين انه اراد
به حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا وقصد كما فعل اهل الكتاب او بنسيان وقد كان التبديل جائزا
في حياة النبي عليه بالنسخ فعلم ان المراد به بعد وفاته عليه السلام واما الحكم دون التلاوة فاختلف فيه
الجمهور خلافا للبعض قالوا ان المقصود بالنص بيان الحكم فلا يبقى النص بدونه لخلوه عما هو المقصود والحكم بالنص ثبت
فلا يبقى بدونه لان الحكم كالاثر والسبب لا يبقى الاثر بدون السبب ولنا ان الحكم نسخ الصوم والاذى باللسان في الجلد
والرجم وبقيت التلاوة وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتا على المتوفى عنها زوجها بقوله متاعا الى الحول غير اخراج
ثم نسخ مع بقاء التلاوة وتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك ولان للنظم حكمين جواز
الصلاة والاعجاز وكل واحد منهما مقصود الا ترى ان بالمتشابه لا يثبت الا احد الحكمين فجاز ان ينسخ الحكم الذي
هو العمل به ويبقى احد الحكمين واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين
فصيام ثلاثة ايام متتابعات فقد نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهذا لان التلاوة متى نسخت بقيت ووجب العمل به
والحكم ما عمل به ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوته بنفسه واما خبر الذي روي عبد الله كان يقرؤها وهو عدل
فلم يكن لتصديقه وجه الا ان يقال انها كانت ثابتة غير ان الله تعالى نسخها دون حكمها برفع ذكرها عن القلوب
الا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم ببقائه ولا يثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي هو شرط في القرآن

واما الرابع فانما نسخ يعني عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان وليس بنسخ حتى جوزنا الزيادة على النص بخبر الواحد
والقياس وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس لان الرقبة عامة
يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا لانه اخراج بعض الاعيان من الاسم العام ومثل لان
النسخ رفع الحكم المشروع وهذا زيادة في الحكم المشروع والحاق شيء آخر به فلا يكون نسخا فان ايجاب صفة الايمان
بالرقبة للتخريج الرقبة من ان تكون مستحقة للاعتاق في الكفارة وكذلك الواجب بالكتاب في حد الزنا جلد مائة والكتاب
لا يتعرض للنفي فنفى الحد النفي لجلد للتخريج الجلد من ان يكون مشروعا فان قلت زيادة النفي على الجلد ليست بتخصيص
قلت ليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا بل الشرط ان لا تكون نسخا ويكون بيانا اذا البيان عبارة عن اثبات
فصرنا بل الشيء بزيادة وضعا مع بقاء الاصل على حاله والزيادة بهذه الصفة لان المنصوص عليه وهو تحرير الرقبة
باق ولكنه ضم صفة الايمان اليه والنقص ما لا خص من هذه الصفة فضم صفة الايمان الى الرقبة لا يغير الرقبة ولنا
ان ما ذكرتم يدل على ان الزيادة بيان صورة ولا نزاع في ذلك لانا نتمسك بانها نسخ معنى لوجوده وهو بيان انتهاء
الحكم الاول وهذا لان النص يقتضي ان يكون الجلد حدا وهو الحد الذي به لا يبقى الجلد حدا حتى لا يجوز تمام عن
عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه تناهى الحكم الاول
ولان اعتاق الكافرة ليس بحلال شرعا حتى يحصل التكفير لان الكفارة لم تعرف الا بالشرع فكان حلالا شرعا ولكن النص يقتضي
جواز التكفير بتحرير اي رقبة كانت فتقييد الجواز بعتق مؤمنة يؤدي الى ابطال الحكم الثابت بالكتاب وهذا لان الفعل
والاطلاق ضدان والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لانه صار المطلق بعضه
وما لبعض الشيء حكم ذلك الشيء كبعض العلة وبعض ... قلت اذا اجلد القاذف تسعة وسبعين سوطا لا يسقط شهادته
في ظاهر الرواية لانه بعض الجلد وليس بحد تثبت به الشهادة لانه تناهى الحكم بالقول والزيادة ليست بتخصيص لانه تصرف
في النظم بيان ان بعض ما تناوله العام غير مراد به والاطلاق ليس من قبيل النظم لان الاطلاق عبارة عن عدم
القيد والتقييد عبارة عن وجوده فاذا لم يكن الرقبة متناولة للاوصاف فكيف يمكن تخصيص بعضها ولان الخصوص
اذا لم يكن مرادا بالنص العام بقي الباقي ثابتا بذلك النص العام فلم يكن نسخا واذا ثبت التقييد لم يبق الحكم
ثابتا بالمطلق بل بالمقيد فثبت انه في معنى النسخ والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا
لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا لئلا تصير زيادة على النص بخبر الواحد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يحرم القليل
من المثلث لانه بعض المسكر وما لبعض العلة حكم العلة وقلنا اذا وجد الجنب او المحدث ماء قليلا لا
يستعمل لانه بعض المطهر فلا يكون مطهرا فوجوده لا يمنع التيمم واذا شهد احد الشاهدين ببيع العبد
بالف والآخر بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة ولا يثبت البيع لان الذي شهد بالف وخمسمائة جعل الالف بعض

الثمن دون

وقد صار كلاما من وجه وكلاما غيره **فصل في افعال النبي عليه السلام** افعال النبي عليه السلام
سوى الزلة اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا
على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي وجه فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو
الاباحة افعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء اربعة على ما بينا اما الزلة فلا تدخل في هذا الباب لانها لا تصلح
للاقتداء وكذا ما يحصل في حالة النوم فلا يعتبر به والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل الفاعل به عن
فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا نعالى ذلك الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد
الى الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق كما ان في الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان والمعاتبة ان لم
يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وقد تسمى الزلة
معصية مجازا ولا تخلو الزلة عن اقتران بيان انها زلة اما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي هذا
من عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن من المسلمين ان يقتل كافرا حربيا وان
كان مباح الدم او من الله تعالى كما قال في آدم عليه السلام وعصى آدم ربه فالحاصل هذه الزلة لانه لم يقصد
العصيان واذا لم تخل الزلة عن بيان لم تشكل على احد انها لا تصلح للاقتداء واختلف الناس في سائر الافعال
النبي عليه السلام مما ليس بسهو ولا طبع اذا لم يثبت انه مخصوص عليه فقال بعضهم نتوقف فيها حتى يقوم الدليل
لان فعله لما كان مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء اذ الاقتداء هو المتابعة في
اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فانه اذا فعله نفلا ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون
ذلك منازعة لا متابعة فيجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه ما لم يقم دليل الخصوص لانه
عليه السلام قدوة لامته في اقواله وافعاله وقال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال فاتبعوني
يحببكم الله وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره اي سنته وطريقته وقال الكرخي رحمه الله ان علم صفة فعله
انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع
فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم نعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى
يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا هو الصحيح لان الاباحة من بين الاقسام ثابت متيقنا وما وراء ذلك على قيام الدليل
لكن وكل آخر في امواله فانه يملك الحفظ لانه متيقن بكونه من احوال الوكيل بكل حال ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى
يقوم الدليل ثم قال الكرخي قد وجدنا اختصاص النبي عليه السلام باشياء كصوم الوصال وحل تسع نسوة وغير
ذلك ووجدنا الاشتراك ايضا فكل فعل نقل عنه فهو يحتمل ان يكون من القسم الاول وان يكون من القسم الثاني
واذا احتمل الجانبان وجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل ولكن الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان الاقتداء برسول الله

عليه السلام سوى الرسل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ففيه دليل على انه نؤتسى به في
افعاله واقواله فيعمل بمثل النص حتى يقوم الدليل المانع وسوى ما يوجب اختصاصه بذلك ولان الرسل عليهم السلام ائمة
يقتدى بهم كما قال تعالى في ابراهيم اني جاعلك للناس اماما والامام اسم لمن يؤتم به اي يقتدى به فالاصل في كل
فعل من رسولهم جواز الاقتداء بهم فيه الا ما يثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم وعلو حالهم

فصل في الوحي

والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة
بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق او ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب او يتبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من
الله تعالى بان اراه بنور من عنده واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا كله وحي من
الله الخلاف طريق الظهور ونعني بالظاهر ما يعلم انه من الله تعالى ثم ذا قد يكون بلسان الملك وقد يكون باظهار الله تعالى
بلا واسطة ملك وبهذا كله مقرون بالابلاء والمراد به الابتلاء في درك حقيقته والباطن ما نال بالاجتهاد بالتامل
في الاحكام المنصوصة فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام وانما حظه الظاهر لا غير واما الاجتهاد فللامة لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان المجتهد يحتمل الخطأ فيجوز ان يخطئ في ذلك ولا خلاف انه لا يجوز لاحد
مخالفة رسول الله فيما بين من احكام الشرع ولانه عليه السلام كان صاحب احكام الشرع ابتداء لان حكم الشرع حق الله
تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب والمعاملات فان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب به دفع الضرر عنهم او جر
النفع اليهم فيما تقوم به مصالحهم فيجوز استعمال الراي في مثله لحاجة العباد الى ذلك اذ ليس في وسعهم فوق ذلك
والله تعالى عالم موصوف بالعلم دون العجز والحاجة فلا يجوز استعمال الراي في حق الله تعالى وقال بعضهم كان
له ان يبين احكام الشرع بطريق الوحي تارة وبالراي اخرى لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي
عليه السلام اولى الناس بهذا الوصف الذي ذكر عند الامر بالاعتبار فكان ادخل في هذا الخطاب وقال الله
تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة والفتوى والمراد به انه وقف على الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي لانه لو
كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء فلما خص سليمان بالفهم دل ان المراد به الراي والدليل عليه ان داود
عليه السلام لما حكم بالغنم لاهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان قال سليمان وهو ابن احد عشر سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وكان
ذلك اجتهادا منهما فكان نقضا لحكمه وحكم داود عليه السلام بالراي بين الخصمين اذ تسوروا المحراب فانه قال

لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس وقال تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فتبين انه اذن
بالراي وقال عليه السلام للخثعمية وقد سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك فقالت
نعم قال عليه السلام فدين الله احق فهذا قياس محض للتفهيم وسال عمر رضي الله عنه عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال عليه السلام ففيم اذا فقاس احدى مقدمتي الشهوة بالاخرى وصح انه قال في البضع
عليه تسكين تلك الشهوة ولا اثم له في الفتنة وقال ان الرجل ليوجر في كل شيء حتى في مباضعة اهله فقيل له يقضي احدنا شهوته ثم
يوجر لذلك فقال ارايتم لو وضع ذلك في الحرام الحق هل كان ياثم قالوا نعم قال فلذلك يوجر اذا وضعه في الحلال وهذا بيان
بطريق الراي والاجتهاد من حيث ان الاثم في الوضع في الحرام باعتبار قضاء الشهوة وارتكاب المنهي والامتناع عنه واجب
وبالاقدام على الحلال يحصل الامتناع عنه فيثاب ضرورة وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه فهذا بيان بطريق القياس في حرمة الاوساخ بحكم الاستعمال وقد صح ان النبي عليه السلام
كان شاور في امر الحرب وغير ذلك حتى روي انه شاور ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في مفاداة الاسرى يوم بدر فاشار
ابو بكر بالمفاداة ومال رايه الى ذلك حتى من عليهم ثم نزل العتاب بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم ومفاداة الاسير بالمال جوازه وفساده من احكام الشرع وما هو حق الله تعالى وقد شاور فيه
غيره وعمل فيه بالراي ونزل الوحي بخلاف ما راى فعرفنا انه كان يعمل بالراي في الاحكام كما في الحروب
ولو لم يكن فصل الامر بالراي لما امر بالمشورة بقوله وشاورهم في الامر لانه لا ينال بها الا الراي وظاهر الامر للايجاب
وانما لا ينال الاقدام بطيب انفسهم لانهم يخالفونه في بعض الامور لا نرى انه شاور سعد بن معاذ وسعد
بن عبادة في بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الاحزاب ليتصرفوا فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة
وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطمعون
في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذ اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وكذلك
اخذ براي غيره في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى الله في الحرب كما في سائر الحوادث
وكان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما واذا جاز له العمل براي غيره فيما لم يوح
اليه فبرايه اولى لان الاجتهاد ينبني على العلم بمعاني النصوص وهو عليه السلام اسبق الناس في ذلك
حتى وضح له من المتشابه الذي لا يقف عليه احد من الامة واذا وضح له معاني النصوص العمل به ولو منع عنه
لكان ضربا من الحجر وانما يلحق بعلو درجته الاطلاق دون الحجر وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا فاذا اقره
الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين وكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي وحينئذ لا يجوز

محل الفقه في ذلك بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي لانه غير معصوم عن القرار على الخطأ وقد
كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة وانما اخترنا تقديم انتظار الوحي
لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي وكان غالب احواله ان لا يخلو عن الوحي والمصير الى الرأي باعتبار الضرورة
فوجب تقديم انتظار الوحي الا بعد ان التيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا الا بعد طلب الماء وكان انتظار
الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي في حق غيره من المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف
الفوت في الحادثة واما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى فذلك في شأن القرآن اي وما آتاكم به من القرآن ليس
بكلام يصل من عند نفسه انما هو وحي من عند الله يوحى اليه وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء واجتهاد
رسول الله عليه السلام اتباع سوى النفس وانما الجهد بذل بمقتضى العقل لا بهوى النفس وسواه هو الحق فيجب
عليه السلام والجهاد محض حق الله تعالى لا تدخله علة وكلمة ما بينه وبين غيره فرق وقد انعقد الاجماع على عمله
بالوحي في باب الحروب فكذلك في سائر الابواب لانه كان يوحى اليه في الابواب كلها وعلم بان الوحي لا يسد باب
الرأي بل يقويه

فصل في الشرائع من قبلنا

وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى ورسوله
عليه السلام من غير نكير على انه شريعة لرسول وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ورأى رسول الله عليه السلام في يد عمر صحيفة فقال ما هي فقال
التورية فغضب وقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
(المتحيرون)
فثبت انه كان متبوعا لا تابعا وعلى ما قلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل
على النسخ لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره بان يقتدي بهداهم والهدى اسم يقع
على الايمان والشرائع اذ الاهتداء انما يقع بها كلها وقال بعضهم يلزمنا انه شريعتنا ولا يفصلون بين ما
يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما
ثبت ذلك بالقرآن او السنة لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وكان عليه السلام على احكام شريعة
ابرهيم قبل مبعثه في امور المناسك وغيرها حتى كان يتولى الختان وياكل الذبيحة دون الميتة وكان يفعل
جميع ما ثبت له بنقل الثقات من شريعته وسئل ابن عباس رضي الله عنه عن سجدة ص فقال سجدها
داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدي به وقد احتج محمد على جواز القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله
تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر
الله تعالى ذلك عن صالح وقد احتج ابو يوسف رحمه الله على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس وبه استدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي

فثبت

فثبت به ان المذهب هذا انه يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد
بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم
فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا
فاسد الا انا شرطنا في ذلك ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار اذ لا عبرة بما ثبت بقول اهل الكتاب
لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ولا بما ثبت بقول من اسلم منهم لانه تلقى ذلك من كتبهم
او سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول
الوحي عليه ونفاه قوم اذ لم يشتهر بجمعه الحيل شريعة ولا انتحل اهل شريعة به واثبته قوم لان دعوة من
تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها وتوقف قوم للتعارض وعامة اهل الاصول على انه كان على شريعة ابرهيم
عليه السلام لما مر

فصل في تقليد الصحابي والتابعي

اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما
سمعه منه على تقدير انه محق بلا نظر وتامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه وهو اربعة انواع
تقليد الامة صاحب الوحي وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد
العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلاثة الاولى صحيحة لانه يقع عن ضرب استدلال
فانا عرفنا صاحب الوحي صادقا معصوما عن الكذب بالنظر والاستدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال
ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يمكن الكاذب ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس
ثم عرفنا بخبره ان رأي الصحابي مقدم على رأي غيره وكذا تقليد العالم عالما هو فوقه لان زيادة المرتبة لا تعرف الا بضرب
استدلال وكذا تقليد العامي العالم لانه ما ميز بين العالم وغيره الا بضرب استدلال والباطل هو الوجه الرابع
لانهم اتبعوه بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي واستدلال وهو الذي ذم الله الكفرة عليه بقوله انا وجدنا آباءنا
على امة وانا على آثارهم مهتدون وفي آية اخرى مقتدون وانما قلدنا الانبياء عليهم السلام لانا عرفنا عصمتهم
عن الكذب والخطأ بدلالة المعجزة فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم
فلا يجب اتباعهم كما لا يجب اتباع النبي قبل اقامة المعجزة ولهذا قال الشافعي رحمه الله لا يقلد الصحابي لان قول
الصحابي ليس بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا الناس الى قوله كالنبي عليه السلام وروي عن عمر
رضي الله عنه كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ثم برأيك ولم يقل بقولي وقال الكرخي
لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فهو يتكلم بالقياس والصحابي وغيره في القياس
سواء وكما ان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ فكذلك اجتهاده ولما احتمل الخطأ لا يجب تقليده الا فيما لا يعرف
بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الرأي فلم يبق الا السماع من صاحب الوحي من اهل

الحديث من قبل الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والامام
قول ابي سعيد البردعي ان تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقد اتفق
عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الحيض اخذا بقول انس رضي الله عنه وشرا ما باع باقل مما باع قبل نقد
الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وتقدير
اكثر مدة الحمل بسنتين بقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين واختلف عملهم في غيره كما في اعلام
قدر راس المال فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه شرط كما هو مذهب ابي حنيفة وخالفه ابو يوسف ومحمد بالرأي والاجير
المشترك فقد روي عن علي رضي الله عنه انه ضامن لما ضاع عنده كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد وخالفهما ابو حنيفة بالرأي وقال
محمد الحامل لا يطلق ثلثا للسنة وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف بالرأي ومما الحقنا
بقول الصحابة وجه قول ابي سعيد قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابة
حجة لامة كحجية رسول الله عليه السلام مع ان احتمال الخطاء كما صار الاجماع حجة لامة محمد بالنص مع ان
احتمال الغلط ولان العمل بقولهم اولى لاحتمال السماع وذلك اصل فيهم مقدم على الرأي فقد ظهر من عادتهم انه من كان
عنده نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص من غير الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي مقدم على
محض الرأي ولئن كان قولهم صادرا عن الرأي فرأيهم اقوى واقرب الى الصواب من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق
التنزيل [illegible] بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها
الاحكام وكانوا خير القرون فيعرفون المعاني ويترجح رأيهم على رأي غيرهم وتبين ان احتمال الخطاء في اجتهادهم
اقل والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض فيجب العمل بما هو اقل احتمالا ومنهم من لم يرجح على القياس [illegible]
[illegible] اذا ظهر له نوع ترجيح [illegible] اذا وقع التعارض بين [illegible] الواحد [illegible] وكان واحد منهم مجتهدا
[illegible] في رأيه [illegible] الخلاف [illegible] من غير ان [illegible] ذلك
القول بلغ غيره فلم ينكر [illegible] فاما اذا انتقل عن الصحابي قول ولم يظهر عن غيره خلاف فذلك [illegible] درجته
درجة الاجماع اذا كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم [illegible] وكذا اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقاويلهم
لا يعدوهم على ما سيجيء في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يحاج
بعضهم بعضا بالحديث [illegible] سقط احتمال السماع وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض
وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايها شاء ثم لا يجوز العمل بالباقي من بعد الا
عرف واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم كشريح كان مثلهم عند البعض اعلم ان التابعي
ان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي لا يجوز تقليده وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة كان

مثلهم

مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا وعند بعضهم لا يجوز تقليده لعدم احتمال السماع في حقه ولعدم
مشاهدة التنزيل ووجه القول الاول انه لما ادرك عصرهم وزاحمهم في الفتوى وحكم بخلاف رأيهم صار كواحد
منهم في حكم [illegible] على الرأي فانه روي ان [illegible] كان يقول اذا سئل مسئلة سلوا مولانا الحسن لانه كان
[illegible] ام سلمة رضي الله عنها زوجة النبي عليه السلام وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درع
وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شريح البينة من علي
رضي الله عنه فدعا قنبرا فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما
شهادة ابنك فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به
صدقت والله انها لدرعك ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال علي هذا الدرع لك والفرس
لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه وقصته
ما روي ان ابن عباس سئل عن هذه المسئلة فاوجب ذبح مائة بدنة فقال مسروق يجب عليه شاة فاخبر ابن عباس بفتواه
فقال وانا ارى مثل ذلك وشريح ومسروق كانا من التابعين

باب الاجماع

الكلام فيه في مواضع
في تفسيره وركنه واهليه من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه اما تفسيره لغة فهو العزم يقال اجمع على المسير
اي عزم عليه وحقيقته جمع رأيه عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم اي اتفقوا عليه واصطلاحا فهو اتفاق علماء
كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم واما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة التكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم
في الفعل ان كان من بابه لان ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء والاجماع يقوم بها والرخصة ان يتكلم او يفعل البعض ويسكت البعض
بعد البلوغ ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وفيه خلاف الشافعي فانه قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت
محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون عن خوف او تفكر الا يرى ان ابن عباس رضي الله عنه خالف عمر رضي الله
عنه في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حكمك على عمر رضي الله عنه فقال هبته [illegible] وشاور عمر رضي الله عنه الصحابة في مال
فضل عنده للمسلمين فاشاروا اليه بالامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول يا ابا الحسن
فامر بالقسمة وروى فيه حديثا عن النبي عليه السلام فلم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته تسليما ودل على ان السكوت مع الحكم
عنده بخلاف ما افتوا وروي ان عمر رضي الله عنه لما خوف امرأة فاملصت اي اسقطت جنينا ميتا فشاور الصحابة رضي الله عنهم
فاشاروا بان لا غرم عليه وقالوا انما انت مؤدب [illegible] وعلي ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فقد جاز السكوت
مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من كل واحد منهم لادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لتعذر اجتماع اهل العصر على قول يسمع منهم والتعذر منتف لانتفاء
بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان الاجماع [illegible] بل الانعقاد به ولكن

في ذلك بل الاجتهادية لان الحق في الموضعين واحد وكما لا يحل له السكوت ثم بعد العرض وجوب الفتوى اذا
كان الحكم عنده بخلافه فلا يحل له السكوت ترك الرد هنا اذا كان الحكم عنده بخلافه لان الساكت عن الحق شيطان
اخرس وهذا لان الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته ترك الامر بالمعروف وقد شهد الله تعالى لهذه الامة بالمعروف
والنهي عن المنكر فلو تصور منهم ترك الامر بالمعروف الذي هو الحق لخرجوا عن كلامه تعالى وسمعها فوجب ان يحمل سكوتهم على الرضا
في مدة يقتضي الحاجة فيها الى التفكر على ما حمل وحمل ما يدل عليه على الفهم وما حمل سوى السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف
فان قلت ربما سكت للخوف او اعتقادا ان كل مجتهد مصيب فلا يدل السكوت على الرضا قلت الفتوى اذا اشتهر عن احد واشتهر
بين العوام لا يجوز ان يخفى على اقرانه ونحن نبين في باب القياس ان المجتهد يخطئ ويصيب وان الحق في موضع الخلاف واحد
ان شاء الله تعالى واما حديث ابن عباس فهو مكابرة لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويجلسه
ويأذن له مع اهل بدر حتى قال عبد الرحمن اتأذن لهذا الفتى معنا وفي ابنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد علمتم فاذن لهم
ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسألهم عن قول الله تعالى اذا جاء نصر الله فقال بعضهم امر الله نبيه اذا فتح عليه ان يستغفر
ويتوب عليه فقال لابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت اليه نفسه فقال عمر ما اعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلوموني
عليه بعد ما ترون وكان يعني الذين لا يستاهلون الحق في غيره وكان يقول رحم الله امرا اهدى الي عيوبي لان رتعي الجابر انه لم
يظهر لحاجته علم ان عمر اقعد منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه واما حديث القسمة فانما سكت علي لان الذي افتى بامساك المال
الى وقت نائبة كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا للنائبة مع المسلمين ولكن القسمة
كانت احسن عنده على رضي الله عنه لانه اقرب الى اداء الامانة وخروج عن الموضع التخريطات والخلاف ولكن اذا سبل بين
الحسن عنده وقصوره في الاجتهاد انه لا عزم عليه كان صوابا وحسنا لانه لم يجعل عمر رضي الله عنه مباشر شرعه صنيعه ولا
تسبب مع جنايته ولكن التزام الغرة عمر رضي الله عنه كان احسن صيانة عن القتل عالما وهذا يحسن الشرع واظهر للعلو
فلهذا سكت اولا ولما استنطقه بين احد الوجهين عنده على ان السكوت بشرط الصيانة عن الغرض حالة تخطيه الجابر
الذي هو ان يظهر رايه بجهده وذلك الى اخر المجلس والظاهر انه لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لبين هو ما استقر رايه
عليه من الجواب قبل انقضاء مجلس المشاورة واهل الاجماع من كان مجتهدا الا فيما يستغنى عن الراي اليه فيه سوى ولا فسق
اما الفسق فهو يورث التهمة ويسقط العدالة واما الهوى فوفق اهل الذنب فكل تهمة او جنسية تثمه دهم في باب
الذنب اوجنسيته ما في باب الدين واما صاحب الهوى فان غلا فيه حتى كفر فلا يعتبر قوله لان المعتبر اجماع المسلمين
واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعا الناس الى ما يعتقده سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل ما ظهر
مجانة وسفها فكيف يعتبر في امر الدين فالمعتبر بقوله في اجماع الامة وهذا لم يعتبر خلاف الروافض لنا في خلافة
ابي بكر وخلاف الخوارج في خلافة علي واما التجمد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين كنقل القرآن

واعداد الركعات ومقادير الزكوات فالعوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع واما فيما يختص بالراي فلا عبرة بمخالفة
العوام والذين ليس من اهل الاجتهاد من العلماء لانه لا ابصر لهم في شيء الباب فصاروا كالمجانين في حق الحكم
وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط وكذا اهل المدينة وانقراض العصر وقيل لا اجماع الا للصحابة لان النبي
عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار معروفة منها قوله عليه السلام واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي
اتى امتي ما يوعدون وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه وقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقيل لا اجماع الا للعترة الرسول عليه السلام لقوله عليه
السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وقيل لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله عليه
السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما يأرز الحية الى جحرها وقال من اراد اهلها بسوء اذابه كما يذاب الملح في
الماء وقال ان الدجال لا يدخلها وقال آية حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار وقلنا الدلائل التي جعلت
الاجماع حجة وهي قوله تعالى كنتم خير امة الآية وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك لا تختص بقوم دون قوم اذ من كان اوفق من علمائها من ان شاء الله تعالى
وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر ولا يتم الاجماع عنده الا بانقراض
العصر على ذلك الاجماع وحكى هذا عن الشافعي وفيه موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والاجماع
عليه وقلنا ما ثبت بالاجماع لا فضل فيه فلا يزاد عليه لان الزيادة نسخ ولا نسخ بوجوده من بعد عندنا وعند الشافعي
نسخ هو نقل ما ظهر في الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان موجود الا يعتد اجماعا بدون قوله فكذا اذا اعترض له
ذلك وقلنا لما انعقد الاجماع بشرائطه صار كالنص بما انتفى وكما لا يجوز للحي ان يخالف النص برايه فلا يجوز ان يخالف
الاجماع برايه ولما في الابتداء فانما يعتبر خلافه فيمنع انعقاد الاجماع هو ما نص مانعا لا نص رافعا لان المنع اسهل
وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله لان القاضي اذا قضى بيع ام الولد نفذ
قضاؤه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل انه جعل الخلاف
الاول مانعا من الاجماع المتاخر وليس كذلك في الصحيح بل هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل الاجماع
حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها
عنده خلافا لهما لان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فلهذا نقل ابو حنيفة رحمه الله وجه قول من لم يثبت الخلاف
الحجة اجماع الحجة وهو بعض الحي والميت فكان الحاضر بعض الامة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله وهذا لان

ذلك الخالف لو كان حيا لم ينعقد الاجماع بدونه لحجته لا لحيوته وحجته باقية بعد وفاته ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليله لانه يصير قوله مخالفا للاجماع فيكون خطا سفها واعتقاد الخطا حقا ضلال لا يجوز تضليل ابن عباس رضي الله عنه في مسئلة العول وتاويل علمائنا على حرام لم يحتمل لان عمر رضي الله عنه كان ما صار تطليقة رجعية وقد اجمعت الامة في التعليق على صحته بالاختلاف بين الامة اليوم ولو سقط قول السابق لانقطع الرخصة كالاية المنسوخة لا يبقى حجة في انتساخ المنسوخ ولنا ان اجماع هذه الامة انما صار حجة لجعلهم خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه الصفة لا تصير ثابتة للامة الحقيقية اذا لم يبق منهم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا كان كذلك يتبين باجماع الخلف ان ما سواه خطا ولا يصير المخالف ضالا لان الاجتهاد هو الحجة التي يصل المجتهد بها الى ما وجد الاجماع حالة الخلاف فكيف ينسب الى الضلال التي يصل المجتهد بها وقد نقل الخلاف في جل من الصحابة رضي الله عنهم في فرض على البني فرده قول العشرة فانه لا يصير ضالا فانه قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام الا ترى ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد نزلت اية التوجه الى الكعبة فاتاهم آت وهم في الصلوة فاخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة في صلوتهم فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فجوز صلوتهم ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ وقوله ان حجته باقية بعده قلنا تحتمل لانعقاد الاجماع على خلافه فكانت بمنزلة الخبر في القياس يوجد لكن الخبر وانما استقر جهل الحق في تلك المسئلة للشبهة المتمكنة في مثل هذا الاجماع اهو حجة ام لا والحدود تندري بالشبهة ولنا شرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع لخلاف الاكثر وقال بعضهم لا يعتبر بخلاف الاقل لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يعني عليه عامة المومنين وفيه اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض قول الجماعة وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ففي هذا دليل على انعقاد الاجماع باجتماع الاكثر اذ لو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد بخلافه اياهم ولنا ان اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد مخالف لم يكن اجماع الاحتمال ان يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطا ويحتمل ان يكون الصواب معه والخطا مع غيره والمراد من قوله علي يا ذا خالف بعد انعقاد الاجماع بقول الكل ومعنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم كل الامة ممن هو امة مطلقة وهو من لا يتصل بالهوى والبدعة وعن ابن حازم القاضي ان اجماع الخلفاء الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وجوابه ما بينا وحكم في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين كرامة لهذه الامة لا انفسنا فان اليهود والنصارى والمجوس اجمعوا على اشياء كانت باطلة وقال النظام ما ثالث من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة في حق العمل لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم

قال صاحب [illegible] رضي الله عنه في [illegible] عن [illegible] الاجماع

واذا كان قول كل واحد منهم على الانفراد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطا فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم الى ما لا يوجب العلم كما في الجوز واللوز ولنا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين الاية فالله تعالى جعل اتباع غير سبيل المومنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا فكذا ما اجتمع عليه المومنون ولا نقال المراد به اجتماع الخصلتين لان الاولى منهما تكفي لاستيجاب النار فكذا الثانية والا لا يفيد الجمع بينهما وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا لان كلمة خير بمعنى افعل فدل انهم اذا اجمعوا على شيء اصابوا الحق الذي هو عند الله تعالى وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل المرضي قال الله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا ومطلق الارتضا في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطا ليس بمرضي عند الله تعالى وان كان المجتهد يعذر في حق العمل ويوجر على قدر ما طلب الحق بالدليل وقال لتكونوا شهداء على الناس وشهادة على الناس يقتضي الاصابة والحقية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة وشد لان الكلام محمول على الحقيقة والشاهد مطلق من نطق عن علم ويكون قوله حجة لانه خاص قام به الشهادة في الدنيا عن مثله وجيان الاعن الخبر وحسبان فان قلت كان يرد في احكام الاخرة اوفي نقل القران والاخبار قلت لا فصل في الاية ولانه ذكر للمشهود به فتعين المشهود به زيادة وانما كالنسخ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فان قلت هو محمول على الكفر قلت عمم النفي في جميع وجوه الضلالة في القول فكان في التشبيه وامر النبي عليه السلام ابا بكر ان يصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله عنها انه رجل رقيق فمر عمر ليصلي بالناس فقال النبي عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون فجعل اباهم كاباء الله تعالى ولما سئل عن الخيرة التي تعاطاها الحيان فقال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة باخبار الاحاد قلت الاخبار في هذا الباب كثيرة بلغت حد التواتر وموجب الكل واحد وثبت العلم بكون الاجماع حجة قاطعة كما في شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم ونحو ذلك لان الله تعالى جعل رسوله خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته الى قيام الساعة والى ذلك اشار بقوله لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة واجاز الخطا على اجماعهم وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام لبطل وعده بثبات على الحق فوجب عصمة الامة من الاجماع على الضلالة فكان اجماعهم صوابا بيقين فان قلت الخلاف في اجماع انعقد عن راي او خبر الواحد وهما لا يوجبان العلم فكيف اوجب العلم اجماع تفرع عنهما قلت انما الحجة بالاجماع وقد ثبت بالادلة ان الكل عصموا عن الباطل فكان منزلة الاتصال برسول الله عليه السلام وتقرب من هذا ما كان مستكن ان لا نصيب الواحد الحق عند الله بدليل ويصيبه اذا انضم اليه الاراء الا ترى انه لا يقدر على حمل شي ثقيل بنفسه ويقدر عليه مع غيره وكما في المحسوس الذي هو سبب العلم فلان نشرعنا

اذ عينا صيانة للاصل كان اولى وسبب الاجماع النوعان الداعي الى انعقاد الاجماع وانما قال اثبات والداعي
قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا [illegible] اجمعوا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية في
الباب وعلى جريان الربا في الارز وسببه القياس وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة لا ينعقد الا بدليل قطعي ولا ينعقد
بخبر الواحد والقياس فانه لا يوجب العلم فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم قال اصحاب الظواهر ينعقد
عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس للاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف
وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت
الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد عن الهام وتوفيق بان يخلق فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب واما السبب الناقل
الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قطعي لا شبهة فيه كالمتواتر وقد ثبت بالدليل وفيه شبهة كخبر قاطع
المشهور والاحاد فكذا هنا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر واذا انتقل
الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فكان ثابتا بالاصل مقدما على القياس موجبا للعمل دون اليقين مثل قول عبيدة
السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت وقول ابن مسعود رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان الا انى رايت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
يكبرون اربعا ومن الفقهاء من ابى النقل بالاحاد فقال الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز ان يثبت النقل
بطريق الاحاد فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الاحاد ثم هو على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الاية والخبر
المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او المتواتر لانه لا خلاف فيه فيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم
الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة ادنى من النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم
فهو بمنزلة خبر الواحد فيكون موجبا للعمل غير موجب للعلم والامة اذا اختلفوا على قولين كان اجماعا منهم على ان ما عداهما باطل
خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز احداث قول آخر لان السكوت عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر ولكنا نقول انهم
اذا اختلفوا على قولين فالحق لا يعدوهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل
وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم قال الشيخ
الامام فخر الاسلام في هذا الباب في النسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اهل عصر على خلافه فينسخ
به الاول ويجوز في ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل وسوى في ذلك ان يكون في عصر او عصرين واحد اعني به في جواز
النسخ وقد قال في باب النسخ واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ

لا يكون

لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حيوته لانه لا اجماع دونه والرجوع اليه فرض واذا كان لا بد من بيان
فالموجب للعلم هو بيان المنسوخ منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق بين كلاميه صعب
ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ الاجماع بالاجماع فيجوز لما مر فالاعتماد على قول
ذلك البعض والله اعلم

باب القياس

القياس في اللغة هو التقدير يقال قس النعل بالنعل
اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل
في الحكم والعلة واعترضوا عليه بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء
يبتني عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء والجواب انا نمنع تفسير الاصل والفرع بما ذكر وقيل هو تحصيل
حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد وهو فاسد لان حكم الاصل لا يتصور ان يحصل في الفرع لانه مختص
بالاصل ولان لفظ التحصيل يشعر بان الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد وليس كذلك اذ لا ولاية له في الاثبات والتحصيل
وقيل ان القياس فعل القايس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى في الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة في
الفرع فيكون الحكم فيه ثابتا ايضا وقيل هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما وان زاد عليه فهو ضايع لانه يتم
باثبات حكم معلوم لمعلوم بامر جامع ولان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل
ولان ايراد كلمة او في التعريفات باطل لما عرف انه يقتضي الابهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين وقيل هو تعدية
الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وفيه من الفساد ما فيه وهو ان حكم الاصل من الحل والحرمة والجواز والفساد
وصف للاصل وتعدية الاوصاف محال ولانه لو تعدى من الاصل الى الفرع لا يبقى في الاصل بعد التعدية فكان القياس مبطلا
لحكم الاصل وابطال ان في لفظة الاتحاد واضح [illegible] في الماهية فيحصل الاخلو عن الابهام ويحترز عن مثله
في الحدود والصحيح ان يقال القياس ابانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الاخر واختير لفظ الابانة دون الاثبات والتحصيل
لان المثبت هو الله تعالى لا القايس وهو اعم ولفظ مثل الحكم ومثل العلة لان عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف
الاصل فلا يتصور تعديه ولفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كانه يحكي عن نظيره والاصل الذي يرد اليه النظير يسمى عبرة والقياس مثله فانه
حد الشيء بنظيره وقيل العبرة البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله فالتبيين المضاف
الينا هو اعمال الراي في معنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره فان قلت الاعتبار هو التامل فيما اخبر الله تعالى من صنعه
بالامم السالفة قلت هذا مثله لانه امرهم لتعتبروا حالهم بحالهم وينزجروا عما ارتكبوه لما لاقوا بما عوقبوا فالمقصود با
لاعتبار ان يتعظ بما فيها الشعب [illegible] وان قال الكفر في كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه فكذلك عندي
هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فان

الحكم بين المختلفين اعتبارا بالرأي وانما انكرنا اثبات العلة بالرأي كما قلتم ان الفضل من الحنطة بالحنطة وبالعلة
الكيل والجنس فالجواب عنه سيجيء بعد هذا ان شاء الله وقوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون قال
صاحب الكشاف فيه دليل على صحة القياس لانه قد جهلهم في ترك قياس النشأة الاخرى على الاولى اذ من قدر
على شيء مرة لم يعجز عنه مرة ثانية فكان دلالة على صحة القياس وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي
الالباب وهو افتنا واما تقرير الكلمة حياة بطريق الاعتبار فان من تامل في شرع القصاص منعه ذلك
عن مباشرة سببه فسلم صاحبه من القتل وهو من القود فكان في شرع القصاص حياة لنفسين ولا كذا في استيفائه
حياة ايضا فان من قتل رجلا صار القاتل حربا على اولياء القتيل لخوفه على نفسه منهم فالظاهر انه يقصد قتلهم
ويستعين على ذلك بامثاله من السفهاء لدفع الخوف عن نفسه فاذا استوفي القود اندفع شره عنهم فكان حياة لهم من
هذا الوجه لان احياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وتلك
معان لا يعقل الا باستعمال الرأي وحديث معاذ معروف فانه عليه السلام قال له حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال
بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد
لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال عليه السلام لابن مسعود رضي الله عنه اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما
فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وقيل لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وما فرطنا في الكتاب من شيء ومن شرط صحة خبر الواحد ان لا يخالف
الكتاب قلت انما يكون كذلك ان لو قال فان لم يكن وانما قال فان لم تجد فلا ولانه طابق الكتاب على وجوب قبول
قول الرسول عليه السلام وقول الرسول دال على ان القياس حجة فالقياس حجة دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالا
على ذلك بواسطة وقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه لما سأله عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
فقال لا فقال ففيم اذا والاستدلال به انه عليه السلام استعمل القياس لما فهم منه انه عليه السلام حكم بان القبلة
بدون الانزال لا يفسد الصوم كما ان المضمضة بدون الابتلاع لا تفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من المقصدين ولما
استعمل القياس وجب التأسي به لعامة ولان قوله ارأيت خرج مخرج التقرير فلولا انه عليه السلام قد مهد عند السائل رضي الله عنه
التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه اذ لا فائدة لمن لا يعتقد كون القياس حجة اذا سأل عن حكم الشرع قال الله تعالى كذا وكذا
وقال عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم قال فدين الله احق وتبيانه
بطريق الرأي وتعليم للمقايسة ووجهه ان الحقين استويا في قبول النيابة وقبول الحق من الغائب من باب اليسر والسهولة
وحقوق الله تعالى اقبل لليسر والسهولة من حقوق العباد لانه اكرم ولان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس فانه

روى

روى عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي
الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ولم يرد به التسمية لعلمه انه لا يسمى حقيقة بل جعله كالاب في حجب الاخوة
كما ان ابن الابن كالابن في حجبهم وشبه علي وزيد رضي الله عنهما الاخ والجد بغصني شجرة وجدولي نهر وشركا بينهما في الميراث
باعتبار قربهما من الميت واختلفوا في العول والمشركة وقال كل واحد منهم بالرأي وقال ابن مسعود رضي الله عنه في قضية بروع اقول
فيها برأيي والرأي هو القياس فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه
ونابذ الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه لاستواء الناس في لزوم الاعتبار كما في سائر الاوامر والنواهي
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره
كما بينت ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون هذا دليلا على ان القياس حجة بعبارته وان اريد به الاعتبار في
المثلات تخصيصا فيه ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وبيانه في قوله وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم
لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وبالمعنى فيما تلونا فيما نزل بهم وبتسبب
الذي استحقوا به ذلك فاحذروا ان تفعلوا مثل فعلهم فتصابوا بمثل ما عوقبوا به وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة
غيرها سائغ والقياس نظيره وهذا لان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها في النص كما انزل المثلات باسباب قصها ثم
دعانا الى التأمل والاعتبار وبيانه قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء حرف الصاق
فكان دليلا على اضمار فعل كما في قوله بسم الله اي اقرأ او افتتح والدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء اذ النهي عن الشيء امر بضده وروي بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة والاخبار من الشارع جار مجرى
الامر والحنطة مكيل قوبل بجنسه حيث قال الحنطة بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط فان الطلاق
معلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق اي بيعوا بهذا الوصف وهو المماثلة والامر للايجاب كما سبق في اول
الكتاب والبيع مباح بالاجماع فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط والامر بان
يكون شيء مباحا يجب عليه شرطه عند الاقدام عليه فالنكاح مباح والشهود عليه شرط عند الاقدام عليه واراد بالمثل
القدر بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مرعية اجماعا اذ لا اشتراط التساوي
في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل
لا يتصور قبل المماثلة والمراد بالمماثلة المماثلة في القدر فكان الفضل يكون على القدر ضرورة والفضل اسم لكل زيادة والربا
اسم لزيادة هو حرام وهو فضل مال لا يقابله عوض في عقد معاوضة مال بمال فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر
ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر لفوات المساواة هذا حكم النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص والداعي اليه القدر

والجنس اى اذا عرفت حكم النص فلا بد لذلك الحكم من سبب داع اليه وهو ثابت بذلك النص واذا تاملنا وجدنا
الداعي اليه القدر مع الجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال تقتضي ان يكون امثالا متساوية كيلا يفضي الى
تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون ذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل موجود من الحادثات
موجود بصورته ومعناه وذلك قيام المماثلة بهما والقدر عبارة عن التساوي في المعيار فيحصل بها المماثلة صورة
واليه اشار بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة
وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز
بر ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الاعتياض كما في غير مال
الربوا فانها لما كانت متقومة جاز الاعتياض عنها حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة
جاز وبالمعقول وهو ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه كانت منفعته في ذاته والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة
لا ينتفع بها الا بهلاكها فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن اوصافها متقومة لان التقوم بالانتفاع
يكون فما لا يكون منتفعا لا يكون متقوما بخلاف ما ينتفع به بلا هلاكه لانه ينتفع بوصفه فكان الوصف معتبرا
شرط لا علة اى شرط لتحقق المماثلة لا علة لها لان العدم لا يصلح علة لانها عبارة عن معنى يحل بالمحل لا عن اختيار
فيتغير به حال المحل والسقوط امر عدمي فلا يصلح علة لامر وجودي وهو وجوب المماثلة بل المماثلة تثبت بين الصغير
فعما القدر والجنس صار سائر الاعيان فضلا على المماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء من العيان نسبة شرط
الخمر فيفسد به البيع مثل حكم النص عرفناه بالتامل فيه وليس بثابت بالراي ووجدنا الارز وغيره كالجص والجبس وسائر
المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت
فلزم اثباته على طريق الاعتبار وسنظهر المثال في العقوبات فالمثل في العقوبة لما بين العقاب والفعل من المماثلة
وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول
الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح داعيا اليه لانه صالح سببا
للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج لانه مثله واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده
فهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال قتادة اذا كان آخر الزمان جاءت نار من قبل
المشرق فتحشر الناس الى ارض الشام وبها تقوم عليهم القيامة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا يدل على ان اصابة
النصر جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم داووا انفسهم بالعجز عن ذلك وقوله وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله اى من

نار الله

نار الله فاتاهم الله اى باسه من حيث لم يحتسبوا اى من حيث لم يظنوا ولم يخطر ببالهم يدل على ان المتقي والحذر لان جزاء الاعتماد
على القوة والاغترار بالشوكة ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل فيما في النص للعمل به فيما لا نص فيه فكذلك هذا اى في فرعيات
تمام مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضي الله عنهم فانهم اتفقوا على ان القياس من باب على الاصول الشرعية لتعدية احكامها
الى ما لا نص فيه حجة من حجج الشرع خلافا للنظام الحكم ابتداء وقال داود ومن تابعه من اصحاب الظواهر انه ليس بحجة والعمل به باطل
في احكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم
منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلي اصلا في العقليات وانما في الاحكام الشرعية فلا وقال بعضهم هو دليل ضروري بمنزلة
انه ليس ما ليه عندكم الاعتبار على الاصول فلا ضرورة بنا اليه في احكام الشرع لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال
وهذا اقرب الى قلوبهم الى الصواب واحتجوا لابطال القياس بالكتاب وهو قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء فاخبر ان كل شيء مبين في كتابه عبارة
او اشارة او دلالة او اقتضاء فتعليله بمعنى ما يرى لاصحاب تعليل لا يخلو عن شبهة ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع
عن حكم ثابت بالكتاب وقوله او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفي المصير الى القياس قول بان الكتاب غير
كاف والسنة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا اى كان اولاد السبايا غير ذلك فالنبي عليه السلام ذمهم على قياسهم ما لم يكن في
التورية بما قد كان فعلم انه غير حجة والمعقول وهو ان احدهما المعنى في الدليل الى القياس وهو ان في القياس شبهة
في اصله لان الوصف الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فتعيينه من بين سائر
الاوصاف بالراي لا ينفك عن شبهة الحكم الثابت به من ايجاب او اسقاط او تحليل او تحريم حق الله تعالى فلا يصح اثباته
حق الله تعالى بما فيه شبهة في الاصل مع ان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن ان ينسب اليه العجز او
الحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة فكيف وقد قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق
وهذا بخلاف خبر الواحد فان اصله كلام النبي عليه السلام وانه يوجب العلم يقينا وانما دخلت الشبهة في طريق
الانتقال الينا وقد كان قوله عليه السلام حجة قبل الانتقال الينا فلا يخرج عن ان يكون حجة موجبة بتمكن الاحتمال
وهو كالنص المأول فان الشبهة تمكنت في تأويلنا فلا يخرج به النص ان يكون حجة موجبة وثانيهما المعنى في المدلول وهو
يثبت بالقياس وهو بيانه ان المقادير لطاعة الله تعالى ولا مدخل للراي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى وهذا
لا يجوز اثبات اصل العبادة بالراي الا بيان ان من المشروعات ما لا يدرك بالعقل كعدد ركعات العبادات والعقوبات
كما في الصلوات والزكوات والصيام ما يتحقق ادناه والشرب والاكل ومنها ما هو بخلافه وما يقتضيه الراي كجعل
التراب طهورا مع انه يزيد في تشويه الخلقة وايجاب تطهير غير موضع اصابة النجاسة وايجاب الغسل من المني والوضوء

من ذلك ترجيح والاول مما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته والثاني لانه ابتداء الصوم عند الاكل ناسيا مع انه لا بقاء
للشيء مع وجود ما يضاده وايجاب قضاء الصوم دون الصلوة على الحائض مع استوائهما في سقوط الاداء وكاباحة النظر
الى شعر الامة الحسناء وحرمته الى شعر الحرة الشوهاء وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن غصب عشرين الف
دينار وقبول شهادة الشاهدين في القتل وعدمه في الزنا ما لم يشهد اربعة والافتراق بين عدة الطلاق والوفاة
مع ان حال الرحم لا تختلف فيهما ولا يلزم على ما ذكرنا اعمال الراي في امر الحرب وجهة الكعبة وتقويم المتلفات لامرين على الوجه
الاول فلانها من حقوق العباد تبنى على وسعهم مما يتبع لئلا فيه شبهة ليلتبس عليهم الوصول الى مقاصدهم اما
على القبلة فظاهر واما امر القبلة فالصلاة معرفة اقاليم الارض ومواقع النجوم وهي من حقوق العباد لانهم ينتفعون
من تلك الاقاليم ومعرفة النجوم في التجارة والزراعة فبني على وسعهم ليتوصلوا الى مقاصدهم والحكم الشرعي وجوب التوجه
الى الكعبة بعد تبين الجهة اما معرفة الجهة فليست من احكام الشرع واما على الثاني فلان هذه الامور انما يعقل بوجوه
محسوسة وبالحواس يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها محسوسة تعرف بالنظر في النجوم
وكذا امر الحرب يعرف بمحاسد البصر في الجيش والات الحرب والاسلحة المعدة لها والمعركة القابلة والرجال المقاتلة
وكذا قيم المتلفات تعرف بالاسباب المحسوسة فان قيمة الشيء تعرف بنظائره وذلك يعرف بحاسة البصر وكذا مهر المثل انما
يعرف بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدنا ها مثل نساء عشيرتها في السن والجمال والمال والحسب والنسب علمنا ان مهرها
مثل مهورهن وطريق العلم بها الحس وكان يثبت باصله على مثال الكتاب والسنة وحصل به الفلج وهو الحجر عن القياس
والمحافظة على النصوص وان نقل في معانيهما وفي المحافظة على النصوص اظهار دوام الشريعة وفي النقل في معانيهما
ومعانيهما حجة لا تعطيل لها عنهما وان قيست الاحكام فيهما احيانا العلماء الى الحق الغالب الا باستعمال الراي في معاني النصوص
وكان في اظهار الغالب موت البدع وفي حصول الغالب سقوط الهوى وبموت البدع وسقوط الهوى يتم العمل بسقوط الهوى
فكان في ذلك قوام الدين ونجاة المؤمنين ولان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس من حكم وذلك دليل
صحيح قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فالله تعالى الحاكم بالاحتجاج باصل الاباحة
فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما اوحي اليه لانها اصل لقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فالاضافة
باللام التمليك احل على اثبات صفة الحل من التنصيص على الاباحة وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحرب وامر الكعبة وتقويم
المتلفات لان العمل بالاصل غير ممكن ثم لان مقتضى الاستصحاب تحمل الخروج الى العدو وعملا بالاصل وان خرج وتلك
في مقابلة فمقتضاه الملك ثم وكذا في امر الكعبة لا اصل عليه لاستقبال الجهة وكذا في تقويم المتلفات لا اصل عليه الضمان
وفيه فتح باب العدوان والذي يدل على ما ذكرنا ان القياس ليس بحجة الا عتبار ما عن مضي من القرون قبلكم من المثلات والكرامات
ليمتنعوا عما كان سببا لمن كان قبلهم حتى لا يصيبهم مثلهم او يقتدوا على ما كان سبب الاستجلاب الكرامة لمن كان قبلهم فيثبت لهم

مثل ذلك لان ذلك مما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك او بحاسة السمع بان سمع انهم فعلوا كذا فاصابهم
كذا فلا يكون من تبيينه ما يخفى لصلاحه وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وهو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى امر الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام اصحابه فان الله تعالى امره بها في تدبير
الحروب بقوله وشاورهم في الامر اي في امر الحرب والمروي عن الشوري في باب الحرب لا في شيء من الاحكام
والجواب ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبه يجاب عن الايات الاخر
اذ القياس منزل في كتاب الله تعالى نصا او دلالة لما بينا انه يظهر اعتبار المأمور على ان المراد بالكتاب في الايتين
المتوسطتين اللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل بالكتاب في الحقيقة
على ان المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في الشريعة بما كان فيها ونحن نقيس ما كان بما كان لانا نبين ان حكم النص معنى هو ثابت
في الفرع او يكون النهي باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم
وفرقهم بين ما هو حق الله تعالى وبين حق العباد ضائع لان المطلوب هنا جهة القبلة لا ادراك ما هو محض حق
الله والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه اما لتحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في
وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وفرقهم بين الخبر والعلة لا نسلم فالوصف الذي
هو علة عند الله تعالى موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وشك لان الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كرواية
من الراوي وكما احتمل الرواية الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا وهو ان القياس
حجة اثبات الاحكام بظواهر النصوص تصديقا لها واثبات معانيها طمانينة للقلوب وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام
النصوص حيث ثبتت الاحكام بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها تعظيم حدود النص ومحافظة النصوص بظواهرها
ومعانيها ومحافظة للاحكام التي تضمنتها المعاني وفيه جمع بين الاصول والفروع وهو الحق وماذا بعد الحق الا
الضلال اي لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخطى الحق وقع في الضلال وما للخصم الا التمسك بالجهل وهو استصحاب
الحال لانه انما صار حجة عندهم بالجهل بالدليل المزيل دون العلم بالدليل المبقي الثابت في تعليق الحكم بمعنى من المعاني
اذ في التعيين احتمال المجاز ان لا يكون ذلك المعنى علة ومثله جائز بالاجماع الا ترى ان الاحكام تتعلق بالاية المأولة
والعام المخصوص وخبر الواحد مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق وما ثبت من العلم بالقياس بالوصف المؤثر فوق
ما ثبت باستصحاب الحال لان الثابت بالقياس يستند الى دليل قائم والثابت بالاستصحاب يستند الى عدم الدليل المزيل
لانه انما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وعدم الابعد بعينه الجواز ان يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغه
وانما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما مر ان القياس اقوى منه ولا يصار الى الادنى الا عند تعذر الاعلى
وثبت بما ذكرنا ان طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين وقسمان من المشروعات لا يعقل قلنا لا يجوز القياس فيها

يكون معقول المعنى فاما فيما لا يعقل المعنى فلا وأما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور علم منكر في
موضع النفي فيعم فيما عن قفو ما ليس له به علم بوجه والقياس يوجب ضربا من العلم كما يوجبه خبر الواحد وبالاتفاق
وجوب العمل لا يتوقف على علم اليقين فالعمل بخبر الواحد والآية المأولة والعام المخصوص والشهادات في مجالس الحكام
واجب مع تعذر العلم اليقين على انهم قد جوزوا العمل باستصحاب الحال ولانه لا يوجب العلم واما قوله تعالى ولا تقولوا
على الله الا الحق فيعني التحاكم بالقياس حق من اوجه الحق

فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته

قال مشايخنا رحمهم الله القياس نظيره هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم
لفعل يعرف بظاهره ومعناه ايلام آلة التأديب فمحل ظاهره ومعنى يعقل به لا لغة وهو الايلام حتى لو حلف ان لا
يضرب امرأته فخنقها او عضها يحنث فان لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه وأما الثابت بظاهر صيغته فالنقل وقد
بيناه وذلك المعنى الذي يعنيه فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى مجرى بين المناظرين قياسا ومقايسة لان كل واحد منهما
يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا ويسمى قياس نفس وقد يكون مصلا راس قياس بين مقايسة
وقياسا وقد يسمى مثل القياس نظرا واجتهادا لانه نظر القلب بعد الحكم وقد يسمى اجتهادا لان بذل المجهود يحصل مثل المقصود
والكل من طالب واسم السبب على المسبب واما الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع اي الثابت
الادرك كقوله عليه السلام الولد مبخلة مجبنة ومفصل من مفاصله وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس
على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول اي الكتاب والسنة والاجماع شهودا فهي شهود الله تعالى على احكامه بمنزلة
الشهود في الدعاوي ومعنى النصوص هو شهادتها بمنزلة شهادة الشاهد وهو الوصف الجامع بين الفرع والاصل ولا بد من
صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل بان لا يكون مخصوصا كشهادة خزيمة وان يكون معقول المعنى كصلاحية
الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة وذلك بان يكون ملائما للحكم وموثرا فيه على حسب ما اختلف
فيه كصلاح شهادة الشاهد بلفظ اشهد لا باعلم او اتيقن ومعنى قول فخر الاسلام رحمه الله وعدالته واستقامته
للحكم المطلوب ان يكون على موافقة الدعوى حتى اذا ادعى المدعي على فلان الف درهم وشهد شاهد بان له على فلان
الف دينار لا يجوز لعدم المطابقة فكذا هنا ينبغي ان يكون الجامع مطابقا للحكم المدعى ثم يجوز ان يكون قوله وعدالته
واستقامته من قبيل الترادف اذ العدالة هي الاستقامة يقال الطريق عدل اي مستقيم ويجوز ان يرجع العدالة
الى الشاهد والاستقامة الى الشهادة والاول اظهر لما فيه من تقديم الفقيه ولا بد من طالب الحكم على مثال المدعي
وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد فيه والبدن بالعمل اصلا
اذ القياس لا يوجب العلم قطعا فيحصل العقد اصلا بل هو دليل موجب للعمل فكان العمل بالبدن اصلا وعقد
القلب ضرورة منه اذا حاج نفسه فاما اذا حاج غيره فهو الخصم في المناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس

ولابد

ولا بد من حكم وهو بمعنى القاضي وهو القلب فهو حاكم قصدا ومحكوم عليه ضرورة ومثاله جاء نص في الشهادة برؤية هلال
رمضان فانه اذا قضى القاضي به يلزم الصوم جميع الناس قصدا ويلزم القاضي ضمنا واذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع
كما في الدعاوي فان المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة لان تمام الالزام انما يظهر بالعجز عن الدفع ومن جملة الدفع
الآتي بالبسط والتقرير فيقول الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء والشاهد عليه قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
والشهادة خروج النجاسة ومثل النص صالح للتعليل بدليل وجوب الاستنجاء اذا خرج من ثقبه تحت السرة عند انسداد
السبيلين فالا تعدية بالتعليل والوصف صالح لها لان الخارج بدون النجاسة لا يوثر كالريح من القبل والمخاط وكذا النجاسة بدون
الخروج والا لكان منتقض الطهارة في جميع الاحوال وقد ظهر تعديلها وصف لان النبي عليه السلام علل بها حيث قال انه دم عرق
فتوضئي لكل صلوة فالدم يشعر بالنجاسة والانفجار بالخروج وطالب الحكم ابو حنيفة رضي الله عنه والمطلوب انتقاض الطهارة
والمقضي عليه المخالف في المسألة او القلب والقاضي القلب واعلم انا اذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا
فاصل القياس عند الفقهاء محل الحكم المنصوص وهو البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم والفرع عند الفقهاء عبارة
عن محل الحادثة وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب اثباته

فصل والاصول

اي النصوص في الاصل معلولة
الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام دلالة التمييز من قيام الدليل على انه في الحال شاهد اي معلول بمثل
يظهر به علة الذهب والفضة فانا نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس فان استدل مستدل من اصحابنا بان النص معلول
لان الاصل في النصوص التعليل فانه لا يصح حتى يتبين بالدليل ان النص الوارد فيهما معلول في الحال وقال بعض العلماء هي غير
معلولة في الاصل الا بدليل لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبالتعليل ينتقل الى المعنى وذلك بمنزلة المجاز من
الحقيقة ولا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا بدليل ولان الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر والجنس يقتضي خلاف ما يقتضيه
التعليل بالطعم لان الاول يقتضي جريان الربوا في الجص وعدم جريانه في القليل من المطعوم والتعليل بالطعم على
العكس وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل بجميعها بالكل ممتنع لان ذا لا يوجب الا في المنصوص عليه
فينسد باب القياس حينئذ وبكل وصف محتمل اي يحتمل ان يكون علة ويحتمل ان لا يكون علة فلا يصح علة مع الاحتمال وكان
الوقف اصلا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الا لمانع لان الدلائل التي جعلت القياس حجة جعلت النص معلولا في
اصله اذ لا قياس الا بعلة ولما لم تختص القياس بكل الاوصاف لما مر والنص لم يفصل بين وصف ووصف في التعيين
امتيازه بدليل صار كل وصف علة الا لمانع كالخبر لما كان حجة والانتقال رواه ولكن شرط الكل للتعلق رد
رواية كل عدل حجة الا لمانع ولما صار القياس حجة صار التعليل في النصوص اصلا فلا يترك مثل الاصل باحتمال ان لا يكون
معلولا وقولهم ان في التعليل ترك الحقيقة لان الحكم به ينتقل عن النص الى المعنى وذلك كالمجاز من الحقيقة قلنا
التعليل لاثبات حكم الفرع واما الحكم في المنصوص بعد التعليل فهو ثابت بالنص كما كان قبل التعليل اذ من شرط صحة
التعليل

التعليل ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل معمولا به بنصه لا بالعلة وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد
من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره لانه لما ثبت ان النصوص معلولة في الاصل وبطل التعليل بكل الاوصاف لانه
ما شرع القياس الا مرة والمنع من الحاق الغير اخرى عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهذا سد باب القياس
اصلا وهو منتقض وجب التعليل بواحد من الجملة المعين او الواحد من الجملة بغير تعيين وهذا الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يتميز
عن غيره فلا بد من دليل يوجب تمييز الوصف الذي هو علة من غيره وهذا اشبه مذهب الشافعي فانه جعل استصحاب
الحال حجة على الغير وهذا لذلك لانه اكتفى بان الاصل في النصوص التعليل ولم يجعل هذا دليلا على انه في الحال معلول وقلنا
نحن ان دليل التمييز شرط كما قال الشافعي ولكن يحتاج قبل هذا الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا للحال
لان الاصول وان كانت معلولة في الاصل الا انه يحتمل ان لا يكون هذا النص معلولا لان من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل ان يكون
هذا النص من تلك الجملة وهذا الاصل وهو ان الاصل في النصوص التعليل لم يسقط بالاحتمال ولكن لا يصير حجة على غيره وهو الخصم مع قيام
الاحتمال حتى يقوم الدليل على انه شاهد في الحال وهو نظير استصحاب الحال فانا جعلنا المفقود حيا بالاستصحاب حتى لا يورث منه
احد ولكن لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة فان قيل الاقتداء بالنبي
عليه السلام واجب مع انه قد ظهر خصوصه في بعض الافعال ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى قالوا يجوز الاقتداء
به الا بعد قيام الدليل قلنا الدليل الذي اوجب الاقتداء به عليه السلام كونه نبيا وانه قائم في جميع الاحوال ولا احتمال في كونه
نبيا فوجب الاقتداء به لوجود الدليل الموجب للاقتداء قطعا والخصوص ثبت بدليل في بعض افعاله فيبقى في الباقي على عمومه كالنص
العام اذا خص منه شيء يبقى العام فيما وراء الخصوص موجبا للعمل به فاما هنا فالنص المعلول شاهد ويحتمل ان لا يكون
معلولا فكان الاحتمال واقعا في نفس ما هو حجة فلا يصير حجة على الخصم مع هذا الاحتمال ومع الاحتمال في العمل بالنص حجة
ولان في تعليل النص معنى الابتلاء ولا ابتلاء بالنص الذي هو غير معلول اظهر لما عرف فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من
قيام الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ولا يجوز الاكتفاء بما ثبت بالرأي ان الاصل في النصوص التعليل فاما
الرسول عليه السلام فانما يجوز الاقتداء مطلقا قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولا تعارض هنا
الدليل القطعي فلم يبطل وجوب الاقتداء بالاحتمال ومثاله ما نص في الذهب والفضة فان حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول
عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل فلا بد من الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من
اقامة الدلالة على ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الربا اي يتحقق الربا في هذه الاموال
عند فوت الايدي ان يعين احد البدلين شرط في كل عقد حتى ان بيع الدين بالدين فانه حرام نهى النبي عليه السلام عن الكالئ بالكالئ وهو
التعيين في البدل الاخر من الاشتراط للمساواة اذ المساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام مثلا بمثل
والنقد مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل وهو ربا بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة ووجدنا

هذا الحكم

هذا الحكم اي التعيين تعدى به عندنا فان الشافعي رحمه الله يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع
اختلاف الجنس ونحن لا نجوز بيع قفيز بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا
لان ترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في اليد باليد وشرطنا قبض راس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى
التعيين فعرفنا انه معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فتعدية التعدي فيما ذكرنا والثمن لم تثبت مانعة ولكن الاثمان الثمنية
مانعة فيما نحن فيه وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس بل ربا الفضل اثبت منه لانه حقيقة وذا شبهة
وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول وليس له دليل دال على كونه معلولا بل الدليل وهو قوله عليه السلام حرمت
الخمر لعينها والسكر من كل شراب دال على انه غير معلول اذ كونه معلولا ينافي كونها محرمة لعينها واثبات الحرمة
وصفة النجاسة في بعض الاشربة المسكرة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر الا ترى انه لا يثبت على كل الوجوه
حتى لا يكفر مستحله ولا يكون التقدير فيه بالنجاسة فيه كالتقدير في الخمر لكنه ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد لنوع احتياط
فلا يظهر به كون النص معلولا ومثال ما ذكرنا من كون النص معلولا لوجود حكم متعد ما الحق بين وطعن الخصم بكونه
معلولا بالتهمة ان الشاهد اذا طعن فيه بالجهل بحدود الشريعة فانه تقبل شهادته ويبطل الطعن به لان الجهل
لا يسقط الولاية والشهادة من باب الولاية واذا طعن الشاهد بالرق صح الطعن لانه يخرج به من ان يكون اهلا للولاية
فلما هذا متى وجدنا النص شاهدا ووجدنا حكما متعديا مع طعنه بالتهمة بطل طعنه ومتى وقع الطعن في الناس
بانه حر وهو رق لم يجز الحكم بظاهر الحرية حتى تثبت حريته بالحجة فكذا اذا طعن فان النص غير معلول لم يصح ويحتاج
الى اقامة الدليل على انه معلول في الحال ولا يجوز الحكم بكون الاصل معلولا باعتبار ان الاصل في النصوص التعليل
كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن بالرق باعتبار ان الاصل في الادمي الحرية الا بعد اقامة
البينة بانه حر في الحال ثم تعليل النص قد يكون بالنص كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم
وقول النبي عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقوله انها من الطوافين وقد يكون بفحوى النص كقوله
عليه السلام في السمن الذي وقع فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا
فاريقوه ففيه اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وخبر الربا من هذا القبيل كما بينا

فصل

ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع ولا بد من معرفة
هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بعد بيانه وضع الاوضاع فلا يفيد ويكون لغوا ولا يوجد الا عند شرطه ولا
تقوم الا بركنه فكان الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولم يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به لان المقصود هو الحكم
فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ثم لا بد من الاولى وقدمنا الشرط وان كان خارجا على
الركن وان كان خارجا لتقدمه عليه طبعا فيتقدم عليه وضعا فشرطه ان لا يكون الاصل اي المقيس عليه

مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون منفردا بحكمه بنص آخر اوجب خصوصيته به والمراد ان لا يكون
حكم المنصوص عليه مخصوصا به لانه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلا له لان التعليل لتعدية
الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الآخر فكان معنى تعليله في معارضة النص لرفع حكمه والتعليل في معارضة
النص مردود كشهادة خزيمة فان الله تعالى شرط العدد في الشهادات بقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ثم خص النبي عليه السلام خزيمة بقبول شهادته وحده وجعل
شهادته شهادة رجلين وقال من شهد له خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين كرامة له وقد اشتهر فيما بين الصحابة رضي
الله عنهم بهذه الفضيلة فصار هو مخصوصا بهذا النص عن النصوص العامة فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة
غيره ممن هو مثله او فوقه في الفضيلة لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا خصوصيته الثابتة بالنص كرامة وهذا لا يجوز
وكذا ان الله تعالى اباح النكاح وقصره على اربع نسوة حيث قال مثنى وثلاث ورباع والموضع موضع الحاجة الى البيان
فلو كان الزيادة على الاربع مشروعا لبينه وثبت اختصاص النبي عليه السلام بتسع نسوة لاعلام الملك اياه اكراما له لان
فيه ابانة الزيادة على الحرة وهذا الكرام ولائق الكرام فلم يصح تعديته الى غيره بالتعليل لان فيه ابطال خصوصيته وكذا
ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدور التسليم حيث قال عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ونهى عن بيع ما ليس عند الانسان
والمراد به ما ليس بمملوك له لانه اضاف شيئا عنده وهو المملوك ثم استثناه وسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الاصل في السلم فان
لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى
اجل معلوم فما ثبت بهذا النص الا موجلا فلا يصار الى التعليل بان يقال ان السلم نوع بيع فيجوز حالا كالبيع لان
فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص بالتعليل وكذا شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله ان تبتغوا باموالكم ثم ظهر خصوصية
النبي عليه السلام بالنكاح بغير مهر بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين علم ان ذلك غير قابل للتعليل وقال الشافعي
رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لم يجز
التعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره وقلنا تفسيرها هبة خالصة لك بلا مهر لان عمل الهبة تقتضي مصدرا فقوله خالصة
نعت ذلك المصدر المحذوف والدليل عليه قوله في آخر الآية لكيلا يكون عليك حرج اي ضيق وهو متصل بقوله خالصة
لك من دون المؤمنين والحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ وقال في حق امته قد علمنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي ما اوجبنا من المهر على امتك في زوجاتهم وهذه الجملة اعتراضية
او نقول خالصة حال من الضمير في وهبت يعني ان نفسها خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك فتكون الخصوصية شريكا لك في
الفراش من حيث الحرمان دليل قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا
وهذا لان الخصوصية لرسول الله عليه السلام انما تجب بما فيه ضرب كرامة ولا كرامة في الاختصاص بالتكلم بلفظ دون لفظ

وانا

وانا الكلام فيه ان لا يجب المهر ولا يحل لاحد بعده وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وهو فيما قلنا
لا فيما قاله وكذلك ثبوت المالية والتقوم للمنافع في عقد الاجارة حكم خاص ثبت بالنص وهو قوله تعالى فآتوهن
اجورهن وقوله على ان تأجرني ثماني حجج فلم يقبل التعليل لان مالية الاشياء لا تسبق الوجود وبعد الوجود التقوم
لا تسبق الاحراز ولا يتصور احراز المنافع لانها اعراض لا تبقى فيهما لا شيء فاضمحلت ولان التقوم عبارة عن اعتدال
المعاني اذ لا اعتبار للصور بخلاف التقوم فان خمسة دنانير اعدال الثوب الذي قيمته خمسة دنانير وان اختلفا
صورة ولا معادلة بين الاعيان والمنافع فالمنافع اعراض لا تبقى زمانين ولا تقوم بنفسها والاعيان جواهر تبقى ازمنة
وتقوم بنفسها وبين ما يبقى ويقوم بنفسه وما لا يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم فلم يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل
مشبه فان قيل كلامه يدل على انه من قبيل الثابت من الشروط واخره يدل على انه من قبيل ما نحن بصدده
وكانه لما علم ان هذه المسألة مما يصلح ايراده في القسمين اورد ايراده ما ذكر والله اعلم وان لا يكون معدولا به
عن القياس لان حاجتنا الى اثباته في الفرع بالقياس كالنص الثاني الحكم لم نحتج الى اثباته به كبقاء الصوم مع الاكل
ناسيا فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم فات بالاكل ناسيا لان ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتي
البطن والفرج واداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق وانما بقي الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه السلام
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس لا مخصوصا وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما
زعم البعض فان هذه ليس من جنس تخصيص العلة لان الفطر جعل كلا فطر حكما ولو كان مخصوصا من ذلك لكان الفطر
ثابتا وتخلف الحكم فيه بالخصوص فلم يصح التعليل لتعدية الحكم فيه الى الخاطئ والمكره وهو معدول به عن القياس
فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له التعليل اذ بقاء الصوم مع فواته ضدان وهذا لا يجوز ان يكون النص الثاني فيثبت
وانما ثبت مثل الحكم في مواقعة الناسي بدلالة النص لا بالتعليل لان الاكل والجماع سواء في قيام الصوم بالكف عنهما
لنحوهما تحت امر واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن الاشياء الثلاثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء
الثلاثة فكان ورود النص في احدهما ورودا في الآخر دلالة لما عرف ان احد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ضرورة
والا لم يكونا متساويين فانه يلزم من ثبوت نسبة احدهما ثبوت نسبة الآخر لاستوائهما بينهما والدليل على ان الحكم في
الوقاع ثابت بدلالة النص ان كل من سمع قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك يفهم منه ان الناسي غير جان على الصوم
حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم حتى يصير جانيا ولا على الطعام لانه ليس محل الجناية
والجماع مثله لان المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد ولا على المرأة فيثبت الحكم الوارد ثم في الجماع بدلالة النص لا بالتعليل
واما الخطأ والكره فلا ... وبالنسيان لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه ولا يقع الا بغير قصد بخلاف ... وهو خارج
للصوم والكره جاء من قبل العباد والكره في الاقدام على ما اكره عليه ... ذكر للصوم ايضا وهذا كانت العزيمة ...

ان لا يفطر ولو صبر على ذلك حتى يسل تتابع عليه وهذا آية كونه مخصوصا فلم يكن ورود النص في البيان
وروداً فيما دلالة وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس لانه تستفيح حرمته
لانه ترك الشرط ولان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه مطلق والحديث وهو قوله عليه السلام
تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم على انا جعلناه مسميا حكما لكونه معذورا ولا غيره معرض عن ذكر اسم الله
تعالى فلم يجز تعليله لتعدية الحكم الى العامد وهو جاني معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة وكذا حديث
الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فاعطاه رسول الله عليه السلام ما يكفر به فذكر حاجته وفقره
فقال رسول الله عليه السلام كله انت واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس لان التكفير انما يكون بما يقع عليه
من بدن او مال لا بما يقع له لان شرعيته الزجر وهو بالاول لا بالثاني فان قلت قول شمس الائمة كان الاعرابي
به مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل يشعر ان هذا من القسم الاول فلم اورده في القسم الثاني قلت يجوز ان اراد به في
القسمين لانه من حيث ان الاعرابي كان مخصوصا به حيث قال يجزيك ولا يجزي احدا بعدك من القسم الاول ومن حيث انه ثبت
معدولا به عن القياس كما بينا من القسم الثاني فالشيخ اراده في هذا القسم ونفى لكان الاعرابي به مخصوصا بالنص
اشار الى هذا المعنى فتامل تفهم ولا تحمل كلام السلف الا على الصحة ما استطعت وكان الله اعلم بما اراد ومن الناس
من ظن ان المستحسن من هذا القبيل اي كلمة معدول به عن القياس وسيرد عليك بيانه في الاستحسان ومن الناس
من زعم ان الاصل اذا عارضه اصول تخالفه كان معدولا به عن القياس وليس كذلك لان تفسير المعدول به عن القياس
ان لا يكون معقول المعنى اصلا فاذا وافقه غيره من الاصول كان معقول المعنى اذ التعليل لا يقتضي عددا من الاصول
بل يقتضي اصلا واحدا وقد وجد شرط التعليل بهذا الاصل وان خالفه اصول وهذا لان الاصل بمنزلة راوي الحديث والوصف
الذي جعل علة بمنزلة الحديث ورواية الحديث تقبل من راو واحد الا ان الاصول اذا تأيدت يجب ترجيحها عند المقابلة
كالخبر يترجح بكثرة الرواة قال الشيخ يترجح على خبر الواحد لان اتصاله برسول الله عليه السلام ابين والخبر انما صار
حجة بالاتصال فكذا الوصف انما صار علة لرجوعه الى الاصل فما كان اصوله اكثر كان اقوى وان تعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه لان القياس محاذاة بين شيئين اعني الفرع والاصل فلا يتصور بدونه في شيء واحد
ولا اذا لم يكونا نظيرين اذ محل الانفعال شرط كل فعل كالصلاة انما تكون حسنا اذا صادفت محلا وانما كون الحكم شرعيا
فلان الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا وبيان هذا القياس لا يعرف الاحكام الشرعية اذا الطريق اللغة لا يعرف
غيره هذا القياس وهذا الشرط واحد اما لكنه جاء مفصلا لانه مشتمل على خمسة مباحث وسيجيء بيانها والخلاف فيها
ان شاء الله تعالى احدها ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقول
الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء وقد وجد في اللواطة مثله فتحقق المعنى فكان زنا لانه ليس بحكم شرعي عند ابن سريج وجماعة

من اصحاب الشافعي فيجوز اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها قالوا قد عرفنا ان من الحكم
ما يثبت بطريق الحجة فلا يمتنع مثله في الاسماء وهذا في الاسماء المشتقة واضح وذلك لانا متى عرفنا الاسم مشتقا
من معنى ثم وجدنا ذلك المعنى في محل آخر ينبغي ان يسوغ اطلاق ذلك الاسم عليه كما قلتم في الفرعيات فانا لما عرفنا تحريم
التفاضل في البر ثم عرفنا ان ذلك كان لكونه برا او لكونه مكيل جنس ثم وجدنا تلك العلة في غيره اثبتنا ذلك
الحكم في غيره بالقياس فكذا منها ما عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسما لتلك المعنى ثم وجدنا ذلك المعنى في غيره جاز
اطلاق ذلك الاسم عليه قياسا قلت الاسماء كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واذا كانت
توقيفية لا يمكن اثباتها قياسا لان النص موجود في جميعها وقياس المنصوص على المنصوص باطل لان فيه ابطال النص
ان خالفه ولا يفيد ان وافقه وهذا بخلاف الاحكام لانه لا نص في الفروع منها ولا بد من معرفة حكم الفرع فلم يصح
الحاق القياس فيها ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات والمقصود بها تعريف المسمى للتحقيق ومنه وحكي عن البعض
انه كان يقول اذا تبين المعنى في كل اسم لغة انه لماذا وضع ذلك الاسم لما تحقق فيقال له لماذا سمي الجدي جديا
فقال لانه يجر الخطمى على وجه الارض اي يجره فيقال له فلم لا تسمى كذلك ولا تسمي جربا ثم قيل له لماذا سميت
القارورة قارورة فقال لانه يستقر فيها المائع فقيل له فلم لم تسم الحوض الذي يستقر فيه الماء ايضا ولا تسمي قارورة ولكن التسمية الحوض
والكوز ولا لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة باعتبار ان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقل وهذا لا يسمى العصير خمرا
قبل التخمير ولا بعد التخمير وهو لا شربة تسمى خمر في هذا المعنى لما بينا ولان المخامرة حاصلة بالافيون والبنج
خمرا ولا لاثبات اسم السارق للنباش باعتبار ان كل واحد منهما اخذ مال الغير على سبيل الخفية لما ان القطع لا يجب
بالاجماع بدون اسم السرقة وقد علم الاسم فيه بمعناه لان السرقة اسم للاخذ على وجه مسارقة عين صاحبه وهذا الاسم
في الكفن لان صاحبه ميت يكنف مسارقة عنه وامتنع القياس للترجيح لاثبات الاسم لما بينا فامتنع القطع ضرورة وهذا لان
الاسماء ضربان حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع اهل اللغة وانه لا يعرف الا بالسماع من اهل اللغة وسبب المجاز استعمال العرب
الاسم لاسم وقد علمنا ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يكون معرفة التي بالتعليل
التي يدرك بها حكم الشرع وعلى هذا قلت الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة الفاظ الطلاق للعتاق وابطال
فانما نشتغل فيه بان نبين فيها طريق الاستعارة عند اهل اللغة اذ الاستعارة باب من اللغة فلا [illegible] الا بان نبين
في المعاني اللغوية فيظهر توهم ان كل واحد منهما ما يصح تعليقه بالاخطار تجارة واقامة احدهما مقام الآخر شرعا عند ما
يجوز بمعان لغوية وكذلك الاشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة في الفاظ التمليك كالبيع والهبة للنكاح باطل لان النكاح
وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة فلا يجوز تعليل لفظ النكاح والحاق الهبة او البيع به بمعان شرعية بل يلحق به بمعان لغوية
وكذا الخلاف في اثبات استعارة لفظ التمليك نقول هذا اي لا اشتغل فيه بالقياس شرعي وكذا التعليل لاشتراط التمليك في الطعام

في الكفارات قياسا على الكسوة باطل لان الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس في شرعي
في معرفة معنى الاسم لغة واما التصدق فيه التمليك في معنى اللفظ لغة وسواه ان الاطعام جعل الغير طاعما لا انه
فعل متعد لازمه طعم وذلك يحصل بالتمكين وانما جوزنا التمليك بدلالة النص كما قررنا في مباحث الكتاب واما الكسوة
فاسم للثوب دون فعل اللبس ومنفعة الثوب وباسم الثوب لا يحصل التمكين وانما يحصل التمكين بفعل يحل فيه وهو
التمليك فاما الاباحة ففعل يوجد في منفعة لا في عينه ومثال ثالث التعدية فان التعليل بلا تعدية لا يجوز عندنا
وعند الشافعي رحمه الله تعالى التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة وفيه تجويز التعليل بالثمنية والكلام فيه على
الاستقصاء في فصل الحكم ومثال ثالث ان يكون للمتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير فان التعليل التعدية
لا يغير فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا لانه ان غير حكم النص ايضا يكون التعليل معارضا للنص وان لم يغير لا يكون
تعدية بل يكون اثبات الحكم ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فلا يستقيم التعليل لاشتراط الايمان في رقبة كفارة
اليمين والظهار بان يقال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرط التحرير ككفارة القتل لانه تغيير بتقييد المطلق
فكان باطلا كاطلاق المقيد فانه تغيير بالاجماع لان فيه ابطال صفة التقييد وذلك حرمة الربا بغير لما فيه من
ابطال صفة التقييد ومثاله باطل فكذا عكسه يكون باطلا لان فيه ابطال صفة الاطلاق ولا تعدية حكم الظهار
الى الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها ثم الخالي عن الغاية يوضحه ان حكم الظهار
في الاصل الى المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو علقت تعدية من الاصل بها او جب تعدية ذلك الحكم الى الذمي
يكون باطلا لانه لا يثبت به حكم الاصل بعينه وهو الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل يثبت حرمة مطلقة في الذمي اي حرمة
لا تنتهي بالكفارة لان الذمي ليس من اهل الكفارة لان فيها معنى العبادة فهي من الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة
وهو ليس من اهلها فيكون تغييرا للحرمة المتناهية بها ومثاله قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع
ان يكون المبيع موجودا مملوكا مالا مقدور التسليم لانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ثم رخص في السلم
بصفة الاجل ومعناه نقل الشرط الاصلي وهو ما ذكرنا الى خلف يقوم مقامه وهو الاجل لان الزمان الصالح للكسب
الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه وفوات الشيء الى الخلف كالاعواز فكان الشرط موجودا اصلا بقاء
خلفه واذا كان النص نقلا للشرط وكانت رخصة نقل من القدرة الحقيقية التي تثبت الى القدرة الاعتبارية وهو
الاجل فلو علل الخصم ليعدي الحكم الى السلم الحال لكان ذلك اسقاطا للشرط الاصلي لا الى خلف فكان رخصة
اسقاط فكان تغييرا ومن ذلك قولهم ان تعليل الخاطئ والمكره ليس بفطر لعدم القصد الى الفطر كفعل الناسي ومثله
التعليل غير جائز لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد الى الفطر لان فوات الركن يعدم الاداء اذ الشيء لا يبقى
بعد فوات ركنه وليس لعدم قصد الاكل والشرب اثر في وجود الصوم مع وجود عدم الصوم الا ترى ان من لم ينو الصوم

اصلا

اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما مع ان القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد اثر في وجود الصوم لكان صائما
بل اولى لان الفائت ثمة شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتاثير عدم الركن اقوى من تاثير عدم الشرط لكنه لم يجعل
فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معلول على ما مر وعلى تعدية الاصل سقط فعل الناسي اي انما سقط
فعله بالنص على خلاف القياس لا لعدم القصد والنسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق
فلم يصلح الضمان حقه واليه اشار بقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اي صاحب الحق الذي القى النسيان عليك حتى كانت
بدلك الصيب الا ترى ان المريض اذا صلى قاعدا لعجزه عن القيام لا يلزمه الاعادة عند البرء لان عجزه عن القيام كان من قبل من له
الحق بخلاف المقيد اذا صلى قاعدا فانه يلزمه الاعادة اذا رفع القيد لان العذر جاء لا من قبل من له الحق فالتعدية
الى الخاطئ وهو مقصر من الخاطئ اذ لولا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء حلقه والى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق يكون
تغييرا ومن ذلك ان حكم النص في الربويات الاشياء الاربعة تحريم متناه بالتساوي كيلا وبالتعليل بالطعم يتغير
الحرمة من التناهي الى عدم التناهي لانه يتعدى الحكم الى المطعوم الذي لا يدخل تحت المعيار الشرعي وهو الكيل اذ
الحفنة لا تدخل تحت الكيل فيكون فيه اثبات حرمة بخلاف ما اثبته الشرع فكان تعليله باطلا ومن ذلك قولهم في
تعيين النقود في العقود قياسا ان التعيين تصرف صدر من اهله لوجود العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير
فانها محل للتعيين حتى تتعين في الودائع والغصوب فوجب ان يكون التعيين في المعاوضات وغيرها مفيدا في نفسه جوازا انما ابين
وانما قيد بالمفيد لانه يجوز ان يكون التصرف صادرا من الاهل مضافا الى المحل ومع ذلك لا يجوز لانه غير مفيد
كما لو اشترى عبد نفسه فان هواه وان كان اهلا والعبد محلا لكنه لما لم يكن مفيدا لم يصح حتى لو كان مفيدا بان اشترى
رب المال عبد المضاربة من المضارب صح وان كان مال المضاربة له لكونه مفيدا فيصح كتعيين السلع فنقول تعدية التعليل تغيير
لحكم الاصل فلا يجوز وهذا لان حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها به للمشتري لا وجودها بل وجودها في ملك البائع
قبل العقد شرط صحة العقد وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها ووجودها في الذمة معا بالعقد بدليل انه لو اشترى
شيئا بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح العقد وثبت في الذمة فلو لم يكن وجود الدراهم في الذمة حكما اصليا لما ثبت في
الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل جواز الاستبدال بها فانه يدل على ان ثبوتها بها وهي ديون ولم يجعل في حكم الاعيان
فيما وراء الرخصة يعني ان جواز الاستبدال بالاثمان دليل على ان ثبوتها في الذمة حكم اصلي اذ لو كان بطريق الضرورة بقي على
العينية فيما وراء الضرورة حتى لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض لو كنا لان التصرف في الثمن قبل القبض جائز والتصرف
في المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لانه ثبت دينا بطريق الضرورة فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة
وبدليل انه لم يجب بهذا النقص قبض ما يقابله وهو المبيع ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة ولم يكن امرا اصليا لجبر هذا النقصان
بقبض ما يقابلها في المجلس وهو المبيع كما في السلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة امرا ضروريا لا اصليا جبر هذا النقصان بقبض

ما يتبدل وهو ما يكون في المحل فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا اى اذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان
وجودها في الذمة فلو صح تعيينها كما صح تعيين المسلم خرج وجود الاثمان في الذمة من ان يكون حكما للبيع ولصار شرطا
لان التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع وهذا امارة انه شرط لا حكم لان حكم الشيء لا يسبق ذلك الشيء بل يعقبه او
يقارنه وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز وقال بعضهم ان تعدى الحكم هو نظيره فلا يصح التعليل في
التيمم بانه طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية الى الوضوء لان الفرع ليس بنظير الاصل في كونهما طهارة اذ التيمم
تلويث وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث بذاته غير مطهر اشتراطها فيما تطهير حسا وشرعا
وقد حققناه في الفروع ولا تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره لان عذرهما دون عذره وهذا لان
العذر في الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز الا ترى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية عليه وعذر
المكره باعتبار صنع هو غير مضاف الى صاحب الحق فلا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه وعذر
الناسي منسوب الى صاحب الحق وقد من عليه باعتبار سلب الفعل عنه بقوله فانما اطعمك الله وسقاك وقال الشافعي
رحمه الله اسم عليهم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال الى الوطء الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس بنظير الحلال
في اثبات الكرامة لانه قد يحمد على الاول ويرجم على الثاني ويثبت بالاول النسب والملك ولا يثبت وحرمة المصاهرة
كرامة ونعمة فان التحاق الاجنبيات بالامهات من الكرامات حتى يجوز النظر اليهن والمسافرة معهن واثبات الملك
الذي هو حكم البيع بالغصب ليس بنظير لان البيع مشروع والغصب غير مشروع لانه عدوان قلنا ما عديناه من الحلال
الى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرتم وهذا لان الوطء ليس باصل في اثبات الحرمة حلالا كان او حراما واما الاصل فيه الولد
الذي يتخلق من المائين لانه المستحق الكرامات البشرية كالشهادة وتولي القضاء والولاية وحرمة المصاهرة كرامة فيكون من المستحق
ثم ولا عصيان ولا عدوان فيه فيجوز اثبات هذه الكرامة به كما جاز غيرها من الكرامات ثم يتعدى تلك الحرمة
الى الوالدين باعتبار ان الحاصل فيه الولد والاصول ما به ثبت معنى الاتحاد بينهما فيصير امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته
وبناته ويصير اباؤه وابناؤه في كونهما محرمة عليهم كاباءها وابنائها ثم يقام ما هو السبب الجلي لذلك الى [illegible]
الوطء في محل الحرث مقام حقيقة الاجتماع الا تبار [illegible] الحرمة فلم يجز تخصيص هذا الحكم وهو ثبوت حرمة المصاهرة
لمعنى في نفس الوطء وهو الحل ولا ابطال هذا الحكم لمعنى في نفس الوطء وهي الحرمة لانه حينئذ يكون عاملا بنفسه
لا باصله وقد بينا ان الوطء ليس باصل في اثبات الحكم بل الاصل هو الولد الا ان اقامة السبب مقام ما هو الاصل فيما
يكون مبنيا على الاحتياط كالحرمات فاما النسب فلا يبنى على مثله من الاحتياط فلهذا لا يقام الوطء مطلقا مقام ما هو الاصل
في اثبات النسب الا ترى انه لا يقام الوطء الحلال مقام النسب فكيف يقوم مطلق الوطء مقامه ولا يلزم علينا
ان هذه الحرمة لا يتعدى الى الاخوات والعمات حتى يحل اخواتها كاخواته لان تحريم الاخوات موقت لانه الحرمة وقع

بارتفاع نكاح الاولى لا الجماع وبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله وان تجمعوا بين الاختين
فلو صح التعدي الى الاخوات لتثبت الحرمة مؤبدة فيتغير حكم النص وهو الاصل ولا نوجب الملك بالغصب حكما له
كما نوجبه بالبيع وانما يثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب نفادا عن الجمع بين البدل والمبدل في ملك
واحد والضمان مشروع كالبيع وشرعه الاصل يقتضي شرعه شرطه الذي هو تابع وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق
وخامسها ان لا يكون فيه نص لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يجوز ان يكون التعليل مبطلا للنص ولا يفيد
ان وافقه لان النص يغني عن التعليل فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفارة للقتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطأ
والمعقودة لانه تعدية الحكم الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر ولا كفارة فيهن الاشراك بالله وعقوق
الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل نفس بغير حق ولا شرط الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة
بالقياس على الزكوة لانه تعديه الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما خص الزكوة بقوله
عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم ولا شرط التمليك في الطعام في الكفارات الا الحرمة ولا شرط
الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لانه تعديه الى ما فيه نص بغيره بالتقييد وقد حققناه
قبل هذا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي
باطل لانه لا يعارضه فاني يصلح مغيرا الحكم سواء كان في الفرع او في الاصل وذلك مثل اشتراط التمليك في الطعام
في الكفارات فانه يغير الحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يتحقق لانه طعم وهو الاكل فكان متعديه جعل الغير آكلا وهذا
لا تحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغييرا لحكم النص وكذا التعليل لقبول شهادة المحدود في القذف
بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم كالزنا والشرب باعتبار انه محدود في كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه
بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله فقبل هذا التعليل هو ساقط الشهادة بالنص ابدا ويكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل
يتغير هذا الحكم لان الوقت من الابد بعضه وهذا لانه ابطال الشهادة الى زمان التوبة والنص يقتضي ان يكون مؤبدا وكذا
التعليل لابطال شهادته بنفس القذف بدون العجز بالقياس على سائر الجرائم باطل لانه تغيير لحكم النص فان العجز عن اقامة
اربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد ورد الشهادة وهو قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فكان اثباته اي الرد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز بالتعليل باطلا لان حكم النص
لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان النفي مما يقع به التعزير فكان من جنسه حدا كالجلد
قلنا هذا فاسد لان الجلد اذا لم يضم اليه النفي في زنا البكر كان حدا كاملا واذا ضم اليه النفي كان بعض الحد فكان تغييرا
وهذا لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد لانه قال فاجلدوا والفاء للجزاء والجزاء اسم للكافي وتمام تقريره في الكافي
وكذا التعليل لسقوط شهادة الفاسق وولايته اصلا بالقياس على المحدود في القذف او على العبد والصبي باطل لان الحكم

الثابت بالنص في نبأ الفاسق التثبت والتوقف بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اي فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة دون الابطال ومهما تعين جهة البطلان
لا يبقى التوقف فلم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله وقال الشافعي رحمه الله انكم غيرتم حكم النص بالتعليل
في مسائل منها ان الواجب بالنص اطعام عشرة مساكين وقد جوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام با
لتعليل وفيه تغيير النص ومنها ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يتناول القليل والكثير
وانتم خصصتم القليل بالتعليل فقد غيرتم حكم النص بالتعليل والنص اوجب الشاة فانها تؤكل بعينها ومعناها بقوله عليه
السلام في خمس من الابل شاة وقد ابطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية وحق المستحق مرعي بصورته ومعناه
كما في حقوق العباد وثبت بالنص حق الاصناف المعدودة في الصدقات بوجود الاضافة اليهم بلام التمليك
بقوله انما الصدقات للفقراء الآية وانتم جوزتم الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة فغيرتم هذا الحكم المنصوص
عليه وثبت بالنص لزوم التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وانتم عللتم بالثناء
وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم فجوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير وفيه تغيير الحكم المنصوص عليه وثبت بالنص
وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وغيرتم بالتعليل
بانه قالع مزيل فجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء وفيه تغيير حكم النص قلنا لا
تغيير فيما قلنا لحكم النص لان النص يحل لصرف طعام الكفارة اليهم وهذا الحكم باق ولكنا عرفنا بالنص ان المعنى
سد خلة المحتاج لانه نص على الصفة التي تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة وعلمنا بان الحاجة تتجدد بتجدد
الايام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين فجوزنا الصرف اليه اذ الواجب سد عشر خلات
وهو ثابت بالصرف الى عشرة مساكين في يوم واحد واما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لانه استثنى حالة التساوي ويجعل عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير فصار التغيير بالنص
مصاحبا للتعليل لانه لو نجعله ان حكم المستثنى منه في موضع النفي جاء بذي في موضع الاثبات لا يجوز بدون هذا عرف
في موضعه وقد حذف المستثنى منه هنا اذ الطعام لا يصلح ان يكون مستثنى منه لان استثناء الحال وهو معنى يقوم
بالغير من العين وهو قائم بنفسه هو حال فلا جرم يثبت المستثنى منه على وفق المستثنى كقول محمد رحمه الله في الجامع
ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار شيء سوى بني آدم مما هو مقصود
بالاسكان في الدور يحنث والمستثنى حال فكان المستثنى منه الاحوال وهي حال التساوي وحال التفاضل وحال
المجازفة ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص عليه عام وكذا التفاضل انما
انما يكون عند وجود الفضل على احد المثلين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا ولا كيل الا بما في

الآ

الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت بدلالة النص وانه كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل واما
الزكوة فلم يثبت حق ثابت للفقير بالنص حتى يتغير بالتعليل بل الزكوة محض حق الله تعالى فانها عبادة محضة لانها من اركان
الدين كما ورد في الحديث نحو سائر الاركان كالصلوة والصوم ولا تجب العبادة الا حقا لله تعالى فكيف هذا الركن فثبت ان
الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة والابل والبقر ثم امر بانجاز
المواعيد من ذلك المسمى بقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم وذلك يحتمل مع اختلاف
المواعيد الى ذلك المال المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض الى الكل والبعض الى غيره وذا لا يوجد
في عين الشاة فكان اذنا بالاستبدال ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يجيز اولياءه
بمواعيد مختلفة كتبت باسمائهم ثم امر واحدا بايفاء ذلك كله من مال بعينه فيكون ذلك اذنا له بالاستبدال ضرورة
كمن له على آخر كر بر ولآخر على رب الدين عشرة دراهم فامر من له البر من عليه البر بقضاء حق صاحب العشرة من البر
فادى الى صاحب العشرة عشرة دراهم بقضاء وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر عن البر فالثابت بنص ولي الفقير
كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل فان قلت فاذا كان جواز الاستبدال ثابتا
بالنص فما فائدة التعليل قلت فائدة التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير فان هذا حكم
شرعي وهذا لانه كما اخرج المال الى الله تعالى على وجه القربة تمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله تعا لى
قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات لصيرورته قربة مطهرة قال الله تعالى خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما تكون مطهرة اذا كانت مزيلة لنجاسة الآثام عن المزكي واذا كانت مطهرة
تمكن في ذلك المال خبث كما في الماء الذي توضأ به انسان ولهذا قال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى
حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس فتبين انه نصيب عن اوساخ الناس ولهذا كان حراما في الامم
السالفة وكانت علامة قبول الصدقات ان تنزل من السماء نار فتحرقها وانما احلت لهذه الامة بعد تمكن الخبث
فيها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني لعدم الحاجة فعرفنا ان حكم النص صلاحية
المحل للصرف الى الفقير لكفايته له فنحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير فنقول انها انما صارت صالحة لكفايته
لانها مال متقوم تصلح لقضاء حوائجه وهذه الصفات موجودة في سائر الاموال فجاز التعدية اليها وانما
قيدنا بالمتقوم لان المطلوب دفع الحاجة وما لا ينتفع به غير المتقوم وهذا لان الواجب خالص حق الله تعالى وكانت
اللام في قوله للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته لان قبض الفقير يقع اولا لله تعالى ثم يصير
مصروفا الى الفقير بدوام يده ومثل كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب ومعلوم ان البناء لا يبنى للخراب وانما يبنى للسكنى

ولكن عاقبته للخراب على ان اللام وان نصت على موضوعها فلا يدل على ان الزكوة لم تكن حق الله تعالى وخالص
لانه انما وجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى وهذا انما يكون ثابتا بقبض الفقير على
ما قررنا وبين ما ذكرنا انه الحق للفقراء في الزكوة وانما صاروا مصارف باعتبار الحاجة والحاجة شيء واحد وان
كان اسباب الحاجة مختلفة وتنزل الاسماء المذكورة في النص اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة ويجوز
التوجه اليها لانه يصير الصلوة حقا للكعبة ثم كل صنف من هذه الاصناف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال جزء منها
كاستقبال جميعها في حكم جواز الصلوة فكذلك الصرف الى صنف منهم باعتبار ان المال يصير بقبضه لله تعالى خالصا
بمنزلة الصرف الى جميع الاصناف والقول بان حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم
الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان من الاعضاء الظاهرة من وجه ومن وجه لان الصلوة تعظيم الله تعالى بجميع الاعضاء
فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر فكان ذكر الله تعالى على سبيل
التعظيم تحقيق اجزاء الفعل المتعلق باللسان والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما فصار حكم النص
ان يجعل التكبير آلة فعل لكونه ثناء مطلقا فتعدى ثناه الى سائر الفاظ الثناء مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء
صالحا للتعظيم وكذلك استعمال الماء لم يجب لعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال
الماء بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب والماء آلة صالحة لازالة النجاسة فاذا علقنا وعديناه الى سائر ما يصلح آلة من
المايعات فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير ثم طهارة المحل اصلي لان النجاسة بالمجاورة لا
باعتبار ان عينه نجس وانتفاء صفة النجاسة عن المزيل اعني الماء باعتبار ملاقاة النجاسة الى ان يزايل الثوب بالعصر
حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا الحكم الى الفرع ويبقى في الاصل على ما كان قبل التعليل ولا يلزم ان الحدث
لا يزول باستعمال المايعات سوى الماء لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات الطهارة في محل الحدث وذلك امر شرعي غير
معقول يثبت في محل الحدث عند استعمال الماء الذي يوجب تخبيثا ولا يوجب تخبيثه فلا يمكننا اثباته فيما وان استعمال سائر
المايعات سواء وهو غير معقول مع ان سائر المايعات تلحقه الحرج بخبثه لانه لا يوجد غالبا بسائره ان الوضوء
تطهير لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس ولا يكون اثبات الطهارة بدون النجاسة عين ثابتة حقيقة
لان اعضاء المحدث طاهرة حتى لو ادخل يده في الاناء لا ينجس ما فيه وانما يجب كما نحن فيه التطهير من صدوره تعالى
النجاسة والشرع انما امر بالتطهير بالماء فظهر النجاسة في حق الماء بخلاف القياس فلا يمكن اظهار النجاسة في غير الماء
من المايعات لا فوقه واذا لم يظهر النجاسة في حق المايعات لا يحصل باستعمالها طهارة كما يحصل باستعمال الماء بخلاف تطهير
الخبث لانه الخلال غير معقول فيمكن التعدية فان قيل فاذا كان الوضوء تطهيرا حكميا غير معقول المعنى على ما قررتم فينبغي
ان يشترط النية فيه كما في التيمم قلنا النية من الطهارة الى النجاسة عند استعمال الماء يثبت في محل العمل بوجه لا يفتقر

فاما

فاما الماء فكونه مزيلا اذا استعمل في المحل فعمل لا يتخلف عنه ذلك فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول
الازالة به كما لا تشترط في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم لان التراب غير مزيل للنجاسة طبعا وانما جعله الشرع
مزيلا حالة في التيمم لان التراب الغبار عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا ينبغي عن
النية ايضا وهذه معان لا بد لكل الاجتهاد من سلوك الانصاف وتعظيم حدود الشرع بالاعتساف

فصل في الركن

ولما كان ركن الشيء عبارة عما يقوم به ذلك الشيء قيل وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل
الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده لان تيمم القياس بهما فكان ركنا له وقيل العلم لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا
به والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة وهو جائز ان يكون وصفا لازما كالثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي
وهي صفة لازمة للذهب والفضة فانهما خلقا للثمنية لا ينفكان عنها الوصف عارضا وكالطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو
وصف لازم للحنطة لا ينفك عنها ومن تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن و
الاوقات وعارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة في بيان انتقاض الطهارة انه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة
غير لازمة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار واسما فانه عليه السلام علل بالدم ووصف الانفجار
والدم اسم لا وصف وجليا كالطواف علة لسقوط النجاسة في قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم وخفيا
كالكيل والجنس في باب الربوا وهو كثير شهير وحكما كقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم قال فدين الله احق علل لجواز الاداء بانه بكونه دينا والدين حكم شرعي الحديث النبي
عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا
يجوز بيعه كام الولد بخلاف المقيد فانه تعلق عتقه بمطلق موت السيد والتعلق حكم جعل علة لحرمة البيع
وكقولهم في ظهار الذمي صح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم ومن وجب العشر في زرعه وجبت الزكوة في ضرعه كالبالغ
وفردا كتعليلنا ربوا بالجزء الكيل وعددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام
في المستحاضة حيث اعتبر شيئين اسم الدم ووصف الانفجار وكتعليلنا في نجاسة سور السباع بانه حيوان محرم الاكل لا
لكرامته ولا بلوى فيه دون ويجوز في النص كالطواف في الحديث الذي رويناه والطعم في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء وفي غيره اذا كان الحكم ثابتا به كما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد واذا لا بسبب ذلك غير منصوص عليه في النص لكنه ثابت بالنص لان القائم
يفتقر الى العاقد والاعدام صفة يكون ثابتا بالنص ومثل التعليل نص على مذهب الشافعي رحمه الله حتى تعدى به من الموجل
الى الحال وعندنا لا يجوز لتبقية بخلاف القياس ومن ذلك النهي عن بيع الابق معلول بعجز البائع في نفسه على وجه يفضي الى
المنازعة او بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر لها في النص لكنها ثبت بالنص لان العجز صفة المبيع والمبيع ثبت بالعجز

صفة البايع وهو غايب مع ان البيع لا ينفذ بدون البايع وقال عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وعلل الشافعي رحمه
الله التحريم بتعريض الجزء الحر للرق على غلبة منه لبعضه الحطول الحرة وليس في النص ذلك لكن ذلك الكلام يقتضي
ذلك الحكم ما بين يقتضي النص نهي للنصوص وانما استوت هذه الوجوه في كونها عللا لان العلة انما صارت علة باثرها وهذا الاثر يحصل
بين هذه الوجوه فيجوز اثبات الشريعة بهذه الضروب كان علة يجب العمل بها ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
عليه السلام وعن السلف كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز نحو تعليل الطواف لما يتصل به من الضرورة اعلم
انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان تكون علة لان جميع الاوصاف لا توجد الا في المنصوص فيه حتى لا يتعدى الى غيره فيبطل القياس حينئذ
وليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء وقد اختلفوا في دلالة كون الوصف
علة الحكم فقال اصل الطرد هو الاطراد ومنهم من اعتبر ان يعتبر فيه معنى يعقل حتى قالوا الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا
يزال النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا تنقض عليهم وقال جمهور الفقهاء هو صلاح الوصف ثم عدالته بمنزلة الشاهد
فانه لا بد من صلاحه بان يكون حرا عاقلا بالغا وعدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب
ثم لا يجب الاداء الا بلفظ خاص وهو اشهد او ما يتاداه بلغة اخرى ونعني بصلاح الوصف ملائمته ومعناها ان يكون موافقا
للعلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن الصحابة رضي الله عنهم غير ناب عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة
الشرعية والمقصود اثبات حكم شرعي بها فلا بد من ان يكون موافقة لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع بسببهم وبعد الله
التاثير اي كون الجنس خ ل الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم او عينه وانما يعمل به قبل التاثير وجود لكن لا يجب العمل به فاما
قبل الملائمة فلا يصح العمل به كالشاهد لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه وبعد ظهور الصلاحية لا يجب
العمل بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور يصح وقال بعض الشافعية
علة الوصف كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر لا يحس لعيان بطريق الحس فيجب الرجوع الى
شهادة القلب فاذا اخيل في القلب اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به كما اذا اشتبهت القبلة ولم يوجد عليها دليل
محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب ووجب العمل بما وقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم يعرض على الاصول للاحتياط كما
لشافعي يعرض على المزكين الا ان هناك يعرض حتما لا احتياطا لانه متوسم ان يعرض ثم بعد اصل الاهلية ما يبطل
الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فيثبت الصلاحية بعدهم بالملائمة على ما فسرنا والعدالة
بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا
كما ان عدالة الشاهد انما يثبت بعرض حاله على المزكين فاذا عرض حاله على المزكي ولم يجرحه وجب العمل بشهادته وادنى ذلك
اصلان اذ لا نهاية للاعلى واحتمال ان يرده مزكي اخر لا يعتبر لان التزكية بالاحتمال لا ترد وتمثيلنا على اصله

ان

ان العدد حجة في التزكية يشترط فعلى القول الاول يجب العمل به قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا واما العرض
على الاصول احتياط وانتفى جرح اي بجرح الوصف بخروجه من ان يكون علة لجرح الشاهد بما توقى وللمعارضة
دفع اي لا يمنع الوصف عن العلية ولكن يدفع الحكم بعلة اخرى كشاهد ثابت الجرح يشهد بخلاف ما شهد به العدل وعلى الثاني
لا يجب لانه به يصير حجة ونحن نقول يحتاج الى بيان صحة علة ما لا يحتج ولا نعاين وهو ما جعل علما على حكم النص وما
لا يحس فانما يعلم باثره المختص في موضع من المواضع الاثر الطريق في معرفة علة الشاهد بالنظر الى تدينه
في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور وكذلك الدلالة على اثبات الصانع يكون باثار
صنعه وهو جل وعلا غير محسوس فكذا هنا نعرف اثر الوصف بطريق الوصف والبيان على وجه يجمع عليه اذ لو لم يكن
كذلك لا يجدي نفعا على ما بين في طرفي سورة الحجرة وغيرها ان الله تعالى وقد يكون المحسوس الدال على غير المحسوس
كالنص فانه يدل على ايجاب ذوات الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام
وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه ظن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري فان من تحرى اليه التحريه لا يكون
حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك والاطراد ليس لا شرعيا لان الله تعالى اجرى الاحكام على الظواهر ولانه دعوى
لا ينفك عن المعارضة لان خصمه يقول يحايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف الذي يدعيه والتعارض لا يجوز
ان يكون لازما في الحجج الشرعية كما لا يجوز المناقضة لان ذلك لا يليق بالحكيم لكونه امارة الجهل وكذا الاطراد والعرض
على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عدم شهادة مثل الوصف في الاصول فيكون نظير كثرة اداء الشهادة من
الشهود وذا لا يوجب عدالته وليس الاصول مزكين قلنا لا كذلك بل كل اصل شاهد فالاصول بجملتها شهود
والطرد في الاصول بمنزلة كثرة الشهود وكيف يصح ان يجعل الاصول مزكين ولا معرفة لهم بمثل الوصف وحاله اذ هي جمادات
من الجمادات ولا معرفة له بحال الشهود فان قيل المعجزة انما صارت حجة لسلامتها عن المعارضة كما قال الله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا قلنا
لا كذلك بل لكونها خارجة عن مقدور البشر وتحقيقه ان الشاهد وهو الوصف بانه يتوهم ان يعترض بعد اصل
الاهلية ما يبطل الشهادة بالفسق لانه مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فكذا الوصف باطل لان الوصف
بعد كونه صالحا لا يبقى الاحتمال في اصله ان صح علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة لان جعل
الشرع حكمة فان ورد عليه نقض او معارضة تبين به ان الشرع ما جعله علة للحكم لان المعارضة او النقض
لا ترد على العلل الشرعية الا من غفلة لم يكن حجة ثم الاحتمال في الوصف فلان لا يكون حجة هذا الاحتمال في الاصل
اولى فان قيل الاخالة الحالة لا تثبت الا بالعقل فلا يصح الاحتجاج به قلنا لا كذلك بل الاثر
من حيث اللغة محسوس كاثر المشي على الارض فانه يدل على الماشي عقلا واثر النجوم بالعصا واثر السهل

في الاستعمال ومن حيث الشرع معلوم كما عرف علماء الشأن بما يعرف باثر دينه في امتناعه عن محظور دينه فالاثر وهو الامتناع معقول والدليل على الصحة العلة بالتاثير العلل المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن له عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ومن اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار نجاستهما حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة وقوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضأي لكل صلوة فقد اوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة لا بكونه حيضا وما يعادل بانه غير معتاد بخلاف الحيض والنفاس فانهما لا يوجبان الطهارة بل ستقصانها لانهما معتادان لبنات آدم عليه السلام فيلحق الحرج فيهما بخلافه فحكم الاستحاضة لانه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلقه بالانفجار وله اثر في الخروج والوصول الى موضع يجب تطهيره فلا يجب ام النجاسة اثر في التطهير لقوله تعالى وثيابك فطهر وقوله عليه السلام في المني اغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا ووجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود النجاسة وما كان الانفجار آفة ومرضا لازما كان له اثر في التخفيف فلذا بقيت الطهارة مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من الخروج عن عهدة التكليف وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة من الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال ففيم اذا فعلل لعدم الفطر بعلة عن القبلة من الصائم وهي الصفة من غير ابتلاع الماء الفطر ضد الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج والقبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج كالمضمضة للبطن وليس فيهما قضاء الشهوة فلا يفسد الصوم ولا يناسب وقوله عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة من الاثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فكانت وسخا كالماء المستعمل والامتناع من شرب ذلك من معالي الامور فكانت حرمة الصدقة على بني هاشم لكون اخذها ليس من معالي الامور وتعظيما لهم واكراما وعن الصحابة رضي الله عنهم فانهم اختلفوا في ميراث الاخوة مع الجد فقال ابو بكر وابن عباس رضي الله عنهم لا يرث الاخ مع الجد وقال علي وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم يرث فشبهه علي رضي الله عنه الاخوين بشجرة انبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن ثم نبت من غصنها غصن فالاقرب بين غصني الشجرة اظهر من القرب بين اصل الشجرة والغصن الثابت من غصنها لان بين الغصنين مجاورة من غير واسطة وبين الغصن الثاني واصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الاول فعلى هذا ينبغي ان تقدم الاخ على الجد الا ان في الجد معنى اخر وهو الولاد وشبهه زيد الاخوين بواد تشعب منه نهران والجد مع النافلة بواد تشعب منه جدول فالقرب بين النهرين اظهر منه بين الجدول واصل الوادي لان قرب احد النهرين بالاخر بلا واسطة وقرب الجدول من الوادي وان كان بواسطة فهو جزئيته لان الجدول من الفروع التي هي جزء الوادي فكان لكل واحد منهما نوع ترجيح على الاخر فاستويا وقال ابن عباس رضي الله عنهما

الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فاعتبر احد الطرفين بالطرف الاخر يعني ان ابن الابن اقوى من الاخ فكذا الجد لاستوائهما في الاتصال والجزئية اذ كل واحد منهما يتصل بواسطة فعللوا بمعان مؤثرة فعلم انهم اعتبروا التاثير وقال عبادة بن الصامت رضي الله عنه النبيذ اذا طبخ ادنى طبخة حرام وهو قول الشافعي رحمه الله وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه فقال عبادة ما ارى ان تحل شيئا يعني انه قبل الطبخ اذا اشتد وسكر يكون حراما اجماعا فكذا بعده اذا اشتد لا تحل شيئا فقال عمر رضي الله عنه اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتشربه فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطبع فان المني كان دما ثم يصير نطفة ثم يصير انسانا ولا يبقى صفة النجاسة وكذا الحمار اذا صار ملحا يطهر عندنا وعن الخلف فقد قال ابو حنيفة رضي الله عنه في اثنين اشتريا عبدا وهو ابن احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضا مؤثر في اسقاط ضمان العدوان كما لو اذن له نصا ان يعتقه وهذا لان ضمان العدوان شرع له بطريق الجبر وقد رضي بسقوط حقه فلا حاجة الى الجبر واثر الشافعي في اثباته وبيانه ان الرضا يثبت صريحا مرة وحكما اخرى وهو ان باشر علة الحكم فيصير راضيا به وقد باشر الشريك العلة لان ايجاب البيع وحده لا بد ان يكون القبول واحدا فصار قبولهما وايجابه علة واحدة ثم انقسم الحكم لحق المزاحمة لا لانقسام العلة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن اودع صبيا مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لانه سلطه على استهلاكه والتسليط مؤثر في اسقاط ضمان الاتلاف ولهذا ان في اثباته وبيانه انه ايتمنه على المال وليس التسليط الامانة والتسليط على الاستهلاك رضي بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان عن المستهلك والتقييد بالحفظ يصح في حق البالغ لا في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه وقال الشافعي رحمه الله في ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا فعل رجم عليه والنكاح امر حمد عليه وهذا استدلال بمعنى مؤثر في الفرق بينهما يعني ان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة فيكون نعمة لا يحمد المرء عليه ولا يجوز تشبيه ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب للرجم وفي النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء عدم القبول لما فيه من الخطر والشأن وما يقع في الاموال لعموم البلوى لانه يكثر وجودها فلو لم تقبل شهادتهن لا وقعهن في الحرج ولانه عظيم الخطر فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة ولما ثبت انهم اعتمدوا التاثير علل في اقرب ما يحل على من الفقه فقلت في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان صفة المسح قد اثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله وصار يتأدى الفرض بالبعض بخلاف الغسل فانه لا يتأدى الا باستيعاب كل المحل فهي سنة اولى وقال الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل قلت صفة الركنية لا تؤثر في اثبات التخفيف لثبوت الركنية في التيمم ومسح الخف وعدم التكرار وعللت في ولاية النكاح بالصغر والبلوغ فقلت البنت الصغيرة تزوجها ابوها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة ولا نزوج البكر البالغة الا برضاها لانها بالغة فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي رحمه الله في البكر الصغيرة انها تزوج لانها بكر

التعليل بالصغر ... والبلوغ ... عن عدم الولاية ... لانه ...

في البكر البالغة بتزوجها من غير رضاها لانها بكر والموثر ما قلنا لان الولاية شرعت نظرا للمولى عليه لعجزه
عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانما شرعت للعاجز والموثر في ذلك الصغر فله اثر في اثبات
الولاية ما لا ان العجز لازمة لنقص عقله وصغره ولهذا سقطت التكاليف الشرعية بسببه وتعدى الولاية من جنسها والبلوغ
اثر في قطع ولاية الغير فله اثر في ابطال الولاية في حق المال فكذا في النكاح فيصح التعليل بالعجز لوجود الولاية وبالقدرة لعدم
الولاية لا بالبكارة والثيابة لانه لا اثر لهما وعللنا في صوم رمضان بانه صوم عين فيتادى بمطلق النية كالنفل ومن
قال موثر في سقوط التعيين لان النية في الاصل للتعيين وقطع المزاحم وليس في رمضان صوم غير فرضه فكان عينا فيه
فصاب بمطلق الاسم واستغنى عن التعيين وعللوا بانه صوم فرض فاشبه القضا قلنا كونه فرضا لا اثر له الا في اصابة
المامور به ولا اثر في صفة التعيين والحاصل ان اصل النية انما احتيج اليه ليتميز العبادة من العادة وقد وجد
واما الحاجة الى التعيين لقطع المزاحم ولا مزاحم هنا فان قيل كيف يكون مثل هذا قياسا والقياس ان يكون الاباصل
وفرع لانه تعليل الشيء بالشيء بمجرد دعوى وصف بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا قلنا التعليل بالاثر
لا يكون الا باصل مجمع عليه يستغنى عن ذكره لوضوحه كما قلنا في ابتياع الصبي انه لا يضمن اذا استهلكه لانه سلطه
على استهلاكه فيتحقق الخصم ان تكون التسليط علة رددناه الى المجمع عليه بان اباح الصبي طعاما فتناوله فانه لا يضمن لانه
بالاباحة سلطه على تناوله على انا لا ننتهي مع الاصل الى قياس بل نعلله شهادة ثابتة بالرأي فيكون منزلة النص الحكم
الحاصل لقوله عليه السلام ملكت بضعك فاختاري وتمثل كما قال الشافعي رحمه الله ان تعليل النص بعلة يتعدى
الى الفرع يكون قياسا وبعلة لا يتعدى لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم دون الاطراد وجودا
او وجودا وعدما لان الوجود فلا يكون اتفاقا العلماء ان اهل الطرد اتفقوا بان الاطراد دليل الصحة لكنهم
اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول وقال بعضهم هو الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا تصير حجة الا بان الحكم معه وجودا وعدما والنص قايم
في الحالين ولا حكم له والمراد بالحالين حال وجود الوصف وعدمه احتجوا بان دليل صحة القياس النص لم يخص وصفا
دون وصف لان النص لم ينطق بان العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة النص
من النصوص صالح بان يكون علة لان النص يتبع للنص بجواز تعلق الحكم به وان لم يعقل له معنى كما في النص ولان وصف م
علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة بنا الى معنى يعقل لان شرط
صحة الامارة الاطراد لا غير الا ترى انها كانت قبل الشريعة ولا احكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الاحكام
عنها كما في العلل العقلية واذا كانت امارات على الاحكام كان للاصل فيها وجود الحكم عندها لا بها اذ الموجب
للاحكام في الحقيقة هو الله تعالى والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا كما جعل الامة شهدا

وخوا
١٤٤

وذا الايل على ان كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص وهو لفظة الشهادة فانها تنبئ
عن المشاهدة بخلاف احلف واعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف بل بوصف خاص له اثر وعلل الشرع
امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم وقول فخر الاسلام
رحمه الله فاما قوله فانها امارات فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كما نسبت الاجزية الى افعالهم ونسبت الملك الى البيع والقصاص الى القتل فكانت غير موجبة في الاصل
ولكنها جعلت موجبة في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بان يقال مثلا حكم ذلك الا انها موثرة في وجودها اذ
الموجب هو الله تعالى مشكل لان الله تعالى يتعالى عن ان يعلم الاشياء بالامارة فيحتمل ان يكون مراده ان معنى
لا مانع ان لا يكون موجب ويكون معلما اي انها غير موجبات في حق الله تعالى لان الموجب هو الله تعالى لا انها معلمات
واذا لم يتعلق الحكم بكل وصف الحكم كالحجج العلة ويطرد معها يوجد مع الشرط ويطرد معه فان من قال
لعبد انت حر وهو علة ولان الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد من دليل اخر غير الوجود يتميز بين الشرط والعلة
وذلك هو الاثر فانه لا اثر للشرط في ايجاب الحكم وللعلة اثر فيه فان قالوا سلمنا ان الوجود عند الوجود
قد يكون اتفاقا لكن لما علم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فكان دليلا على انه علة قلنا العدم
عند العدم لا يدل على العلية لانه من احد الشرط فيه فان الحول شرط وقد دار وجوب الزكوة معه وجودا
وعدما ولان الاطراد انما يثبت كون الوصف شاهدا اذا وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا
على عدالته كما اذا كرر الشاهد شهادته في مجلس القضا فانه لا يصير تكرار شهادته منه تعديلا ولان
كل اصل شاهد بنفسه بل الوصف فيكون بمنزلة شهود يكثرون فلا الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة
ولان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه مع ان البقاء مستحيل من الابتداء فكيف يصلح علة للوجود في غيره من حيث الوجود
ولو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في الاصل علة للوجود في الفرع وانه لا يجوز والعدم ليس بشيء فلا يصلح
دليلا على عدم الحكم وكيف يصلح دليلا مع احتمال ان الحكم يثبت بعلة اخرى فلا يتم ان يكون عدمه شرطا للعلية
ولان نهاية الطرد هو الجهل لانه وان اجتهد قلت بل ان يقول لم اعلم الى لم ادر ما قلت اصل اخر منا قضا او
معارض فيضطر الى ان يقول لم يثبت عندي اصل مناقض او معارض فالحاصل ان وجود الحكم ولا علة ليس
بدليل على فساد العلة لجواز وجوده بغيرها لان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى فانتقاض الوضوء فلا يكون
بالنوم مضطجعا والاغماء والجنون وغيرها لكن وجود العلة ولا حكم معه لا يدل على الفساد ايضا لجواز ان يعقب
الحكم لفوت وصف من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فالنصاب علة لوجوب الزكوة ولا حكم له قبل الحول
وهو ليس بركن العلة ولكن النصاب بصفة البقاء حولا صار علة عاملة فيكون صفة البقاء لا بعلل

مع وجود ما سواه لان العلة تامة وهذا مثل تعجيل الاداء قبل الحول وهذا لانه تعجيل تمام الركن كما
لو عجل قبل النصاب فاذا كان كذلك فلا يكون مناقضة ولا ذكره قد دل عليه التعليل تخصيصا اي
ذكره وجوه العلة والحكم لانه لا يكون تخصيصا للعلة كما لم يكن مناقضة فالحاصل ان قول المعلل دل التعليل
على ثبوت مثل الحكم لكنه لم يجب لمانع لا يكون تخصيصا للعلة لانه لا يجوز عندنا بل امتناع الحكم بعدم وصف من العلة
وان كان صورة العلة موجودة وسياتي تقديره في موضعه ان شاء الله تعالى واما من شرط ان يكون
النص باقيا في الحالين ولا حكم له فقد احتج بان الوضوء ففي النص ذكر القيام الى الصلوة وهي ما علل به الحدث اراد
وجوب الطهارة معه وجودا وعدما فالنص قايم في حال لم يرد الحكم لسبانه انه لو كان قاعدا وهو محدث يجب
عليه الوضوء ولو كان قايما وهو متوضئ لم يجب عليه الوضوء ومما علل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان
لشغل القلب دار المنع معه وجودا وعدما حتى اذا كان به ادنى غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء واذا كان به
وجع شاغل قلبه او خوف حرم القضاء الا ان هذا شرط فاسد لما مر ان من شرط صحة التعليل ان يبقى
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل واية الوضوء غير معلولة بالحدث والوضوء انما يجب للصلوة لما تقدم
ولكن لا يجب الا على محدث فالحدث شرط زيد في الاية لا بالراي بل بصيغة النص ودلالته اما الصيغة فلانه
ذكر التيمم الذي هو بدل عن الوضوء متعلقا بالحدث حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من
الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل
انما يجب عند عدم الاصل بما يجب به الاصل لكن السبب متحد فتبين ان المراد بالاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون لكن
سقط ذكر الحدث اختصارا وقال في الاغتسال وهو اعظم التطهرين وان كنتم جنبا فاطهروا فالنص على الحدث
في الكبرى نص عليه في الصغرى واما الدلالة فلانه قوله اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم
دليل الحدث فيكون الحدث ثابتا بدلالة النص واما اخبرتك النظم لان الوضوء مطهر فيدل على قيام النجاسة فاستغنى عن
ذكره وقيل لان الحدث لو لم يكن ثابتا لكان التطهير اثباتا للثابت وهو محال بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر اذا انه
بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة فاحتيج الى ذكر الحدث صريحا والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرط فلم يذكر
الحدث صريحا ليعلم انه سنة وفرض فاذا اراد الصلوة وهو محدث كان الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا يكون الوضوء سنة
امتثالا لظاهر الامر واما الغسل فلا يسن لكل صلوة فلم يشرع الامر مقرونا بالحدث لعدم تنوعه والحديث معلول
بشغل القلب بالاجماع وقوله اذا كان به ادنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع لانه لا يوجد غضب الا يشغل ولا يحل القضاء
الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية اي الغرض من التعليل تعدية حكم النص الى موضع لا نص فيه بذلك المعنى فكيف
يجوز ان لا يبقى حكم النص بعد التعليل وانا علقناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب لا ان لا يثبت الحكم عند

الغضب ومن جنسه التعليل بالنفي لان استقصاء العدم لا ينفي الوجود من وجه اخر فيكون من جنس الاحتجاج بالتعليل
بالنفي وكذا وكما هذا لان كل واحد منهما احتجاج بلا دليل ثبتا الا ان الطرد لما كان على نهج العلل من حيث انه
في العلل المؤثرة وجد الحكم عند وجود العلة ايضا الا ان الحكم مضاف اليها لكونها مؤثرة لا للوجود فحسب قدم على
سلب الاقسام كقول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فصار كالحدود وفي الاخ انه
لا يعتق على الاخ لانه لا بعضية بينهما وفي المختلعة انه لا نكاح بينهما فلا يلحقها الطلاق وفي اسلام المروي
في المروي انهما مالان لا يجمعهما طعم ولا ثمنية فيجوز فهذا كله استدلال بعدم الوصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا
حكما الا ان يكون السبب معينا كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب الولد وكقوله لا خمس في اللؤلؤ
لانه لم يوجف عليه المسلمون وهذا لان ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم
الضمان وكذا اذا كان دليل الحكم معلوما في الشرع بالاجماع واحدا لا ثاني له نحو الخمس فانه واجب في الغنيمة لا غير و
طريقه الايجاف عليه بالخيل والركاب فصح الاستدلال بانتفاء الايجاف عليه بالخيل والركاب لنفي الخمس وتحقيقه ان
الخمس انما يجب فيما كان في ايدي العادي ووقع في ايدينا بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر لم يكن في يد العادي
قط لان قهر الماء يمنع قهر الغير عليه فلم يكن غنيمة فلا يجب الخمس واما تعليله بانه ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة
النكاح بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات فكان
فوق المال بل دونه لا يجوز انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت مع المال اولى وكذا لا بعضية لا يمنع قيام
وصف اخر له اثر في العتق وهو المحرمية وهذا لان هذه قرابة صينت عن اخف الذلين وهو ذل الاستفراش فلان تصان
عن اعلاهما وهو الاسترقاق اولى وكذا لا نكاح لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في وقوع الطلاق وهو العدة لانها من
اثار النكاح فالحقيقة وكذا لا طعم ولا ثمنية لا يمنع قيام وصف اخر يفسد السلم وهو الجنسية فانها با
نفرادها تحرم النساء والاحتجاج باستصحاب الحال لان المثبت ليس بمبق وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم
وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا عند الشافعي رحمه الله وعندنا لا يكون حجة موجبة لكنه
حجة دافعة اعلم ان استصحاب الحال هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء ماخوذ من المصاحبة وهي
ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل
المغير ولا خلاف في وجوب العمل به اذا ثبت العلم بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الشرع او بطريق
الحس فيما يعرف به حصول العلم بالبقاء حينئذ وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق
النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به فقال بعضهم لا يكون حجة اصلا لا لابقاء ما
كان على ما كان ولا لاثبات امر لم يكن لان حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون خلا بوجود الحكم

في حالة البقاء بلا دليل وقال الشافعي رحمه الله انه يصلح حجة للالزام على الغير وقال اكثر الفقهاء هو حجة
لابقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم ولا لاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى
ثبت بقي وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للالزام على الغير لان الظاهر لا يصلح
حجة للدفع دون الالزام حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك طالب الشفعة
فيما في يده ان القول قول الطالب في حق ثبوت الملك له ولا يجب الشفعة الا ببينة لان ظاهر اليد لا يصلح للالزام على الغير
وقال الشافعي رحمه الله تجب بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له
ان ياخذ بالشفعة واتفقوا في الشقص لان الشفعة عنده لا تثبت بالجوار وحيوة المفقود لما كان الظاهر بقاؤها
صلح حجة لابقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتا فنتمسك به حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح حجة لاثبات
امر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزول بالشك وغير الثابت لا يثبت
بالشك ومما جوزنا الصلح على الانكار ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل لان الناس خلقوا بريئة عن الحقوق حجة
على المدعي فلم يثبت البراءة في حقه فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوضا عن حقه في زعمه فلا يكون رشوة والشافعي
رحمه الله جعل البراءة حجة موجبة في حقه فيثبت البراءة في حقه فيكون رشوة لانه اعطاه عوضا عن مجرد الخصومة
ولو قال رجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولم يدر ادخل ام لا فالقول للمولى وان كان العبد
متمسكا بالاصل لانه لا يصلح للالزام على السيد وقال الشافعي رحمه الله لما كان الاصل عدم الدخول كان حجة على المولى
الا اذا اثبت المدخول بدليله وقال الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله فيما اخذ المشايخ انه حجة على الخصم وبه قال
جماعة من مشايخنا لان الظاهر والغالب في كل ثابت دوامه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر
به فكان الحكم باقيا في غالب اجتهاده فيكون حجة الا ترى ان الحكم الثابت في حال حيوة النبي عليه السلام كان حجة
في حق الالزام على الغير ودعوة الناس اليه وان كان احتمال النسخ ثابتا في حالة البقاء ولان الحكم اذا ثبت بدليله
يبقى بذلك الدليل ايضا الا ترى ان حكم النص بقي به بعد وفاة النبي عليه السلام ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء
وشك في الحدث لم يلزمه وضوء اخر ولزمه اداء الصلاة بذلك الوضوء واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وثبت
ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان ملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه بالاستصحاب
وقد صلح حجة موجبة على الغير وكذا لو شهد الشهود للمدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة حتى يقضي
القاضي بالملك للمدعي للحال وان لم يقولوا انه ملكه في الحال والحجة للجمهور ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه
كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد من غير تناقض فلا يجوز ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره من حيث الوجود
واذا لم يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء ولو كان موجبا بقاءه محتملا فلا يصلح للالزام على الغير

لانه

لانه ان كان يلزمه باعتبار احد الاحتمالين فالاخر يدفعه بالاحتمال الاخر لدفع ايسر وكلامنا فيما اذا
لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب الا ترى ان النسخ انما جاز في حيوة النبي عليه السلام باعتبار تمكنا
وهو ان الموجب الاصلي ليس بمبق اذ لو كان كذلك لما صح النسخ لان المزيل اذا قارن المثبت لا يعمل وما صار الدليل
موجبه قطعا بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب
ثم انه عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة
والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع الاحوال والنسخ بعارض الدليل
وعمل الدليل لا يتوقف على علم العارض بخلاف ما نحن فيه لان دليله ليس بمطلق في كل الاحوال اذ لو كان كذلك
لزال التنازع والجدال الحالي انه قد قال صاحب التقويم فيه فاما في زمن رسول الله عليه السلام فحكم بقاؤه كان ثابتا
على بقائه حكم اصل بت التقويم بل لانه استصحاب الحال فلا جرم لا يكون حجة على من انكر بقاءه ناسخ فعلى ما سقط سوا هم
واما اذا شك في الحدث فلا طهارة عليه لان الاصل جواز الصلوة بالطهارة الحقيقية وما جاء التعبد بالوضوء
حالة مخصوصة وهي حال تيقن الحدث فاوردها يبقى على الاصل وان شك في الطهارة وجب عليه لانه لم يثبت الا
باستصحاب الحال وقول فخر الاسلام رحمه الله واما اصل الطهارة والملك للمشتري وما اشبه ذلك فليس من هذا الباب
وذلك من جنس ما بقي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد ولان حكم النكاح وكذا حكم الوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته
صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت الى كذا او توضأت الى كذا ولو لم يكن حكمه مؤبدا لصح واذا كان كذلك كان بقاؤه
بدليل فكان حجة على الغير وان احتمل السقوط بوجود المناقض وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود فان المشكل
لانه قال في باب النسخ كالشراء يثبت به الملك دون البقاء وقد يخلو الله بان جاز ان البقاء لا يثبت على حسب ثبوت الملك
فان ذا لا يحتمل الانتقاض ومثله تحقيقه ولذلك قلنا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا ولزمه الثمن ولكنه
يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان قول كل واحد منهما لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدى قائله وهو البائع
وتميل الى قول كل واحد منهما حجة في حق نفسه للحجر عنه فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه حتى يعتق عليه كما اشتراه
لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البائع حتى يجوز بيعه ويكون شراء بيعا في حق البائع فداء في حق المشتري
بتخليصه ولو لم يجز البيع لكان ذلك لقول المشتري انه حر وهو ليس بحجة في حق غيره فان قلت لو جاز البيع لعدى
قائله وهو قول البائع انه عبد حجة في حق المشتري حتى نفذ البيع ووجب على المشتري الثمن قلت انما يكون كذلك ان لو بقي
العبد ملكا للمشتري وليس كذلك فعلم ان قول البائع لم يظهر في حق المشتري واما على اصله فقول البائع انه ليس
بحجة وهو مملوك مستند الى دليل وهو الدليل المثبت للملك في العبد فصار ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واما
قول المشتري انه حر فلا يرجع الحاصل عن دليله فلا يكون حجة على خصمه ويجب الثمن عليه ثم يعتق عليه بعدما دخل في ملكه

باعتبار زعمه والاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه الله في المرافق ان من الغايات ما يدخل
كقولك حفظت القرآن من اوله الى آخره وقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى
فنظرة الى ميسرة وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يدخل بالشك الثابت بتعارض الاشباه وهو عمل بغير دليل
ومثله عمل بغير دليل لان الشك الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا تعارض الاشباه
ايضا حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله ما اعلم من الغايات التي تدخل بالاجماع والغايات التي لا تدخل بالاجماع قلنا
له اتعلم ان المتنازع فيه من اي القسمين فان قال نعم قلنا له فلا اشكال فيها ولكن الحقها بنظيرها وان قال
لا اعلم فقد اعترفت بالجهل فيقال له لا يصلح جهلك حجة على غيرك ان كان ذلك عذرا لك والاحتجاج بالاطراد
لا يصلح بغير الفرق بين الفرع والاصل كقولهم في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول
فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والاصل ويثبت به الحكم في الاصل
وتصور ذلك في الفرع فيسقط اعتباره لاتصال الحكم في الفرع فلم يبق بعده الا المعنى المختلف فيه ولم يكن مثل تعليله الا ظاهرا
وباطنه الحديث واستحسانا ولا رجوعا الى الحاصل المجمع عليه وكقولهم في اعتاق المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه تكفير
بتحرير المكاتب فلا يجوز كما اذا حرره بعدما ادى بعض بدل الكتابة فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل
به يقع الفرق وهو اداء بعض البدل فانه علة مانعة من التكفير وقد عدم في الفرع فبقي التعليل بما وراءه وما
وراء اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو في الحقيقة رد الفرع الى الحاصل بوصف مختلف
فيكون علة لقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر لان الاختلاف قد ظهر بيننا
وبين الخصم في الكتابة الصحيحة فان عندنا لا يمنع من التكفير وعنده يمنع فلم يصح علة المنع عن الكفارة دليلا على الفساد
اذ الصحيح عندنا لا يمنع وكقولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان كل شخص يجوز اعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب
القرابة قياسا على ابن العم لان الاخ عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة وهكذا قلنا اذا اشترى اباه
بنية الكفارة يجوز خلافا للشافعي وكان مثل تعليلا بوصف مختلف فيه والاحتجاج بالاثر كقولهم في فساده
كقولهم الثلاث ناقص العدد عن سبعة فلا تتأدى به الصلوة كما دون الاية او الثلاث احد عدد صوم المتعة
فلا تجوز الصلوة به ونحوه ولو قالوا دون الفاتحة قياسا على الثلاث ولان الصلوة عبادة لها تحريم وتحليل وما رواه
مالك عند حسبه وسوى الطواف فانه سبعة اشواط وكقول بعض مشايخنا ان الوضوء فعل تام في اعضائه فلم يكن النية
شرطا لادائه قياسا على قطع اليد قصاصا او سرقة فهذا مما يعرف فساده ببداهة العقول اذ لا مشابهة بين
القطع والوضوء بوجه ولا بين عدد السبع ومقدار القراءة ولا بين اركان الصلوة واركان الحج والاحتجاج بلا دليل وجوه
للنفي على الخصم عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس

بحكم

بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا
للنافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل لان دليل نفي له لا يجب في المال ونفي المحتمل وجوده فلا دليل كيف
احتمل وجوده فلا يمكن ان يتخذ حجة وقوله ان النفي ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم الشرعي قلنا
حكم الشرع نوعان الاثبات والنفي وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصا في مواضع كقوله عليه السلام ليس في النخة
ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة وقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى
واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل وهكذا قال اهل التحقيق من الفقهاء
القياس كما يجري في الاثبات يجري في النفي ويكون له حكمان الثبوت في موضع الاثبات والانتفاء في موضع النفي
فانه كما روي في خمس من الابل السائمة شاة وروي لا زكوة في الابل العلوفة ولان الناس يتفاوتون في العلم
بالادلة الشرعية واليه اشار تعالى في قوله وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجة منه في علمه فقول
القائل لم يثبت مثلا لانه لم يقم الدليل الموجب للحرمة تقول له قبل لا اجد عليه مع احتمال تقصيره عن غيره في
درك الدليل لا يصلح حجة وهكذا صح مثل هذا النوع من الاحتجاج من الله تعالى فانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج
بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية لانه سبحانه لا تشتبه
والعالم بالاشياء فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة والوصيلة
والبحيرة والحامي دليل قاطع على حل ما حرموه في ذلك الا انه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان صفة العجز
لازمهم والسهو تعتريهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف يقال ذلك والحق على لسان الذي
صح قوله وما اوتيتم ايها المؤمنون والكافرون الا قليلا والبرهان الصحيح لنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى الآية فقد علم نبيه عليه السلام مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول
وذلك نص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل
فلا بد من تقليد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة فان قيل فقد قال
ابو حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به وهذا احتجاج بلا دليل قلنا قد قال ابو يوسف رحمه الله
لانه بمنزلة السمك قال محمد رحمه الله فقلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهو اشارة الى معنى وهو ان ما
اخذ من البحر لم يكن من الغنائم والخمس انما يجب في الغنائم يعني ان القياس ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما
كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر
غيره على ذلك الموضع والقياس ان لا يجب الخمس في شيء وانما يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر بخلاف القياس في العنبر
به ونتمسك بالقياس في حق العمل بالقياس واعلم ان الطرق التي يعرف بها العلل الشرعية من طرق

التي تعرف بها الاحكام الشرعية لان كون الوصف علة شرعا او دلالة على حكم الله تعالى احد الاحكام ليكونه
علة بالشرع اذ الاوصاف كانت موجودة قبل الشرع ولم تجعل وحكم الشرع الا في الغائب واخاتم انما
تعرف علة بالشرع فتعرف الطرق التي تعرف بها مسالك الشرع وهي الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد
اما النص الدال على كون الوصف علة صريحا فنحو ما ذكرنا وكذا الفاظ تقوم مقام لفظ العلة منها
لفظ المعنى في قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث ومنها لفظ كي في قوله تعالى
كيلا يكون دولة ومنها اللام كقولك اكرمت فلانا لاكرامه اياي وقد صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل
ومنها الباء كقوله تعالى ذلك بانهم عصوا ومنها ان كقوله ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومنها
الفاء وانها قد تدخل على الحكم كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وكقول الراوي سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وقد تدخل على العلة كما مر في حروف
المعاني

فصل في الحكم

وجملة ما يتعلق اربعة اثبات الحجر او وصفه واثبات
الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء اي الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة
ام لا فيها خلاف وفي نفي الموجب للحكم فلا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يجب على المجتهد اقامة الدلالة على صحة
ما ادعاه من نص او دلالة نص او اشارته او اقتضائه لان التقدير ثابت بالنص لا بالقياس وبيانه انا جعلنا الفضل
الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما اذا كان مشروطا في العقد وباشتراط الاجل يتميز فضل ما الحال
عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وللحكم المالي وجعلنا ما في
مقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة واثبتنا بها حكم
الحقيقة في مثل الربا حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هو القدر والجنس
والجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربا بشبهة العلة احتياطا وجعلنا التحريم الفضل
من حيث النقدية خفيا مال الربا لعدم العلة وشبهة العلة وقول الشافعي رحمه الله بدلالة التنوي بدلالة النص
التي جعل حقيقة العلة محرمة لحقيقة الفضل وهو الحديث الذي بيناه ونظيره الخلاف في ان السفر هل
هو مسقط لشطر الصلوة ام لا فلا يصح التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم
فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص اسقاط محض وما الصلوة لا تحتمل معنى التمليك
فكان اسقاطا محضا لا يحتمل الرد لما اسقط الله تعالى عن عباده توجد الامر ان الايجاب من الله تعالى لا يرتد بالرد وهو
الميراث فلان لا يرتد الاسقاط منه بالرد اولى ولان السفر سبب للرخصة بالاجماع وذلك في القصر لا في الاكمال
لا من تخيير العزيمة والرخصة ولان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية وانما للعبد التخيير اذا كان فيه رفق

كما في الكسوة والاطعام والتحرير قوله دلالة النصوص وشرطية صفة السوم في زكاة الانعام مثل
نظير صفة الموجب لا يجوز التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهو كما
شرط صفة الحل في الوطي لايجاب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تناط بالوطي الحرام الذي يوجب العقوبة وكاليمين
فانها موجبة للكفارة بصفة كونها معقودة كالمنعقدة او مقصودة كاللغو ويظهر الخلاف في الغموس وكالقتل
فانه موجب للكفارة بصفة كونه حراما عنده وعندنا باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة واشتراط الشهود في النكاح
مثال نظير الشرط واشتراط الشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته بالقياس وكذا التسمية شرط
في الذبيحة وكذا الصوم شرط الاعتكاف عندنا خلافا للشافعي فيهما لم يجز التكلم فيهما بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه
السلام لا نكاح الا بشهود وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وكذا
النكاح شرط نفوذ الطلاق عند الشافعي رحمه الله وبالعلة لا تصير محلا وعندنا شرط نفوذ الطلاق عليها الملك
او العلة عنده فلا يجوز التكلم فيه بالقياس وشرط العدالة والذكورية فيمن مثال نظير الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة
صلاة عندنا للنهي عن البتيراء وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر ركعة وكالصوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا
له وتحريم المدينة كحرمة مكة عنده خلافا لنا واشعار البدن هل هو سنة ام لا وصف الوتر انه واجب ام سنة مثال
نظير صفة الحكم وصفة الاضحية انها واجبة كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه او سنة كقول غيره وصفة العمرة انها سنة
او فريضة وصفة حكم الرهن انه يد الاستيفاء وهو مضمون او حق حبس في الدين وهو امانة بعدما اتفقوا انه وثيقة
لجانب الاستيفاء ومثله الكلام في كيفية وجوب المهر انه حق الله تعالى ام حق العبد ابتداء وهو مقدر شرعا لله
او عوض تقرر الى العبد وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه فلا يثبت خيار المجلس ام متراخي الى اخر المجلس فيثبت
خيار المجلس فان قيل انكم تكلمتم بالرأي في صوم يوم النحر فقد وقع النزاع في اصل الحكم وهو الصوم انه مشروع
ام لا قلنا اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب النهي وهو ان النهي يوجب فساد
الصوم مع بقاء اصله مشروعا ام يوجب دفع المشروع وانتساخه وهذا لا يثبت بالرأي بل يثبت بدليل النص فقلنا ان
النهي تكليف فيقتضي كون المنهي عنه متصورا ليتحقق الابتلاء لكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وقال ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه واخذه رجحان المشروع ان يكون حسنا وكون
الفعل قبيحا ينافي مثل الوصف فصار الذي يحتمل بمقتضاه على ان له اصلا وهو سبب الاثام عندنا وللشافعي رحمه الله
انكرنا تعدية الحكم اذا لم يوجد الاصل في المشروعية صح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فانا اختلفنا في النقد هو
في بيع الطعام بالطعام وتكلمنا فيه بالرأي لانا وجدنا الاشتراط القبض اصلا وهو الصرف وجعلنا التعليل بعد ان
القبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فصح التعليل للتعدية ومن ادعى اشتراط التسمية في الذبيحة او الصوم

في الاعتكاف لا يجوز اصلا ومن انكر اشتراط الشهود في النكاح لا يجد الجواز بدونه اصلا فان قالوا النكاح عقد
معاملة خرج من الاقرار وقد وجد له اصل لا يشترط فيه الشهود وهو البيع قلنا من حيث انه عقد مشروع للتناسل
وارد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال اختص بالشهود اظهارا لكرامة بني آدم ولا نجد عقدا يجوز مع تمام هذا الوصف بدون
الشهود ليعدى منه الحكم الى محل النزاع فان قيل لحرم المدينة اصل وهو حرم مكة قلنا ذلك الحكم ثبت خلاف القياس
في حرم مكة فلا يصح اصلا لان من شرط صحة القياس ان لا يكون للاصل معدولا به عن القياس وحرم المدينة ليس في
معنى حرم مكة ليثبت فيه دلالة لان الله تعالى فضل مكة على سائر البلاد وجعلها حرما آمنا منذ خلقها قال الله
تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وقال عليه السلام الا ان مكة حرام منذ خلقها
الله ولا كذلك حرم المدينة فان قالوا للاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان فلا يشترط فيه الصوم فكذا
لا يشترط في الاعتكاف قلنا ذلك ثبت بخلاف القياس مع التقرب ما مر فان قاسوا العامد على الناسي في الذبيحة وجعلوه
اصلا قلنا اما ان جعلنا ذبيحة التارك ناسيا بناء على انه في حكم الذاكر لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا صوم
الآكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل وهذا معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز وقيام
الملة مقام التسمية حال العذر لا يدل على قيامها مقامها حال عدم العذر والرابع تعديه حكم النص الى
ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازم عندنا حتى يبطل التعليل عند
عدمها خلافا للشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية ووافقه طائفة من اصحابنا
وعند الجمهور من اصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة قالت المجوزون ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة
صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل فانتفى اليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة
من النص بالعلة المنصوصة عليها وكما ان الحكم يتعلق بالعلة وتكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هنا
ولان التعليل انما صار ابه لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى فهو سواء امكن تعديته الى محل آخر ام لا ولو
بطل لعدم التعدية لادى الى ابطال الاصل لمعنى يرجع الى الفرع اذ التعليل في المحل المنصوص عليه اصل
والتعدية الى محل آخر فرع ولان التعليل لما صار حجة باجماع القايسين وجب ان يكون موجبا كسائر
الحجج لان الحجة ما اوجب الحكم فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجبت الحكم على العموم والا اوجبت على
الخصوص وقيل لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملايمة والعدالة اي التاثير او الاخالة او العرض على الاصول
لا تختص بالتعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعلميتها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد
شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدته التوسل به الى معرفة الحكم وتمييز الفايدة معدومة
هنا لانه لا يتوسل به الى معرفة الحكم غير النص به ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا

اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفايدة فان قالوا ان الحكم في المنصوص عليه
ثابت بالعلة اذ لو لم يكن ثابتا بالعلة لامتنع تعديته الى الفرع قلنا العلة في موضع النص موثرة صالحة لثبوت
الحكم بها في المنصوص عليه كما هي صالحة لثبوت الحكم في الفرع الا ان النص اقوى من العلة فاستحق حكمها بدليل فوقها ما
لا تعلق لها كونها موثرة في الفرع لانه ليس في الفرع دليل اقوى منها ونظيره الشركة علة لاستحقاق الشفعة والجوار علة ايضا
وفي موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار لكن الشركة اقوى فتضاف الشفعة اليها ولا يخرج الجوار من ان تكون
في غير موضع الشركة لكن هذا قيل من الاختلاف مبني على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي
رحمه الله وعند بعض مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وقال مشايخ العراق الحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين النص
لان التعليل لا يصح لتغيير حكم النص بالاجماع فكيف يصح للابطال ولكن الوصف جعل علما على كونه علة لحكم الفرع وقيل معنى قول الشافعية
حكم الاصل ثابت بالعلة انها الباعثة على حكم الاصل ومعنى قول الحنفية ثبت بالنص فلا يثبت بالعلة ان النص عرف الحكم فلا خلاف
في المعنى فان قالوا فائدة التعليل بالعلة القاصرة تفهيم اختصاص محله قلنا تمنع الفايدة تحصل بترك التعليل لان التخصيص انما
يلحق به بالتعليل ماذا لم يعلل يحصل تلك الفايدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون
معلولا بعلتين وهذا لان العلة الشرعية علامة لا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع ذلك في العلل العقلية لان شرط
صحتها الاطراد والانعكاس فيبطل تلك الفايدة ولقائل ان يقول فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة
مع كونه مضافا الى النص فان قلت ان النص اقوى قلت جاز ان يكون بعض الدلائل اظهر على ان فيه بيان حكمة الحكم كما
في العلة القاصرة المنصوصة واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان تكون صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها
بل على وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل
واحد منهما على الاخر لانه حينئذ يتعلق وجود كل واحد منهما باشتراط سبقه على وجوده وما كان يتعلق بشرط مستحيل وجوده
كان مستحيل الوجود ولانا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية فقد قال
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله قال علماؤنا رحمهم الله حكم هذه العلة تعدية حكم المعلول الى فرع لا نص فيه ولا
اجماع ولا دليل فوق الرأي وقال قايلون حكم العلة حكم النص بالوصف الذي تبين علة وهذا قال علماؤنا رحمهم الله
ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة واذا ثبت هذا فلو قال قايل
ان حكم البيع الملك وحكم النكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك والحل كما لو باع الخمر او نكح
المحرم لكان قوله صحيحا قلنا اذا قلنا ان حكم التعليل التعدية فلا يصح التعليل اذا لم يثبت حكمه ومن قال ان صحة
الملك موقوفة على صحة البيع وصحة البيع موقوفة على صحة الملك فكان دورا كان باطلا كذا هذا والتعليل للاقسام
الثلاثة الاولى وبعينها باطل فلم يبق الا الرابع وهذا لان العلل الشرعية لا تكون حجة لذواتها بل بجعل الشرع

اياها موجبة وطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الراي وصفة الشيء معتبرة باصله وكما لا يكون موجبا
بدونه لكنه لا يكون موجبا بدون شرطه وكما لا مدخل للراي في معرفة اصله لا مدخل للراي في معرفة شرطه
وصفة شرطه مع ان في اثبات الشرط وصفة ابطال الحكم ورفعه اذ لو لم يكن شرطا لكان الحكم موجودا
بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وابطالا له وكذلك نصب الاحكام ابتداء
لا يهتدى اليها الراي وكذلك نفيها لان القياس موضوع لتعدية امر مشروع وليس بمثبت ابتداء فبطل التعليل
لاقسام ثبوتا ونفيا لان النفي اذا قال لم يشرع اصلا فلا يكون حكما شرعيا لتمكن اثباته بدليل شرعي وصح القياس
وكذا اذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس فصل ٥
والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم والاستصناع وتطهير الاواني وطهارة سؤر
سباع الطير اعلم ان الاستحسان لغة وجود الشيء حسنا يقال استحسنته اي اعتقدته حسنا واستقبحته
اي اعتقدته قبيحا وفي الشريعة هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم
ترك القياس بدليل اقوى وذا قد يكون بالنص كما في السلم فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود عليه معدوم
عند العقد وانا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
والاجارة فانها بيع المنفعة وهي معدومة فكان القياس عدم جوازها وانا جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام
اعطوا الاجراء اجرهم قبل ان يجف عرقه وبقاء الصوم مع الاكل ناسيا اذ القياس يقتضي فساده لان الشيء لا يبقى مع فوات
ركنه وانا بقيناه بقوله عليه السلام تم على صومك والنص فوق الراي فاستحسنوا تركه به وقد يكون اجماعا كما في
الاستصناع فيما فيه تعامل فان القياس يابى جوازه لانه بيع عين معدومة وهو معدوم في الحال والقياس الظاهر
ان لا يجوز بيع الشيء الا بعد تعينه حقيقة وانا تركوه بالاجماع وهو تعامل الامة من غير نكير والاجماع دليل فوق
الراي فاستحسنوا تركه به وقد يكون ضرورة كما في طهارة الحياض والابار والاواني بعد ما تنجست فان القياس
يابى طهارتها لان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزح بعض الماء لا يوثر في طهارة الباقي
وكذلك خروج بعضه عن الحوض وكذا الماء يتنجس بملاقاة الاناء النجس والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسنوا
ترك العمل بموجب القياس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج او
اخذنا بالقياس وقد يكون قياسا خفيا كما في سؤر سباع الطير فانه في القياس نجس لانه سؤر ما هو سبع
مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما مستويان في حرمة الاكل فيستويان في نجاسة
السؤر وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع بجلده وعظمه ولو كان
نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة الاكل لانها تشرب بلسانها وهو

بطهر

رطب بلعابها ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه
ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى واليه اشار بالحكم شمس الاسلام في قوله فاثبت حكما
بين حكمين النجاسة المجاورة يعني انها طاهرة بذاتها لكنه يتنجس باعتبار المجاورة وبالحكمين الطهارة والنجاسة لعينه
لان دليل سقوط نجاسة لعينه موجود وهو جواز الانتفاع به شرعا ودليل سقوط طهارته موجود وهو حرمة اللحم
فيثبت هذه النجاسة فيما كان متولدا من لحمه وهو رطوبته ولعابه فيتنجس ضرورة نجاسة لعابه واما سباع الطير
فلا يصل لعابها الى الماء وليس بنجسة عينها فلا يتنجس سؤرها فصار هذا الاستحسان وان كان باطنا اقوى من القياس
وان كان ظاهرا وسقط حكم الظاهر لعدمه وبه تبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فهو غالط لانا
ذكرنا ظاهران المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع البهائم الرطوبة النجسة في الالة التي تشرب بها وقد عدم ذلك في سباع الطير
وكان عدم الحكم لعدم العلة وذا لا يكون من تخصيص العلة في شيء وما صار من العلة علة باثرها قدمناها على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعيف الاثر في
مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها و
الاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء وكذا قيل
لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني
فكيف والامر على العكس وكذا ترجح القلب والعقل على النفس والبصر كما اذا تلا اية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا
اي يركع لكونها سبب التلاوة وينوي سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام كما يسجد لها لان السجود ليس بمثل للركوع صورة
فلهذا احتيج الى النية وفي الاستحسان لا يجزيه وبالقياس ناخذ وبالاستحسان اخذ اثنا في وجه الاستحسان
ان المامور به التسجود والركوع غير السجود الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة فلا ينوب عن سجود التلاوة
بالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع الصلوة وسجودها اظهر لان كل واحد منهما موجبه التحريمة ولهذا
خارج الصلوة فركع بها لم يجزه عن السجدة ففي الصلوة اولى لان الركوع هنا مستحق بجهة اخرى وغيرها لا ولنا
ان النص ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا فيكون بينهما مشابهة ضرورة فيتوب احدهما مناب
الاخر وتناقب من ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة تامل لانا نقيس احد الركنين على الاخر وهذا اثر النص ولكن هذا مجاز
محض والحقيقة احق وجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح ولكن قوة الاثر للقياس من حيث وجه الفساد في
خفي بانه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا يكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها
حتى يلتزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع عند تلاوة التلاوة مخالفة للمستكبرين او موافقة فيما نفعله المقربون

ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه ان يكون بطريق هو عبادة وقد انا لو جلي في الصلوة لان الركوع فيها
عبادة كالسجود ولا لو جد خارج الصلوة بخلاف القيام لانه ليس بتواضع في ذاته فلا تتادى به سجدة التلاوة وبخلاف
سجود الصلوة لانه مقصود بنفسه فلا يتادى بالركوع الذي هو ادنى منه في التواضع فصار الاثر الخفي وهو ما ذكرنا
ان المقصود قد يحصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو انه مجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو ان الركوع
خلاف السجود والفساد الباطن وهو انه لا يجوز على السجود مع حصول المقصود وهذا قسم عز وجوده اي قل اذ الشئ
العزيز يكون قليلا واما القسم الاول فالاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى واما قال فخر الاسلام رحمه الله وانما
الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه سمي به اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالاخر جائز كما جاز العمل
بالطرد وان كان الاثر اولى منه باعتبار الاعم والاغلب وان احتمل ان يقع على العكس كما بينا الان وهذا قال بعض
مشايخنا ان الاستحسان اذا كان اقوى تاثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اقوى
تاثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح
تعديته لما مر ان حكم القياس التعدية وهذا القياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من ان يكون
قياسا شرعيا فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعني المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس
فلا يحتمل التعدية الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا اي
اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض فان القول قول المشتري مع يمينه لان البائع يدعي عليه
زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكون القول للمنكر مع يمينه لان اليمين في الشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على
البائع شيئا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا بالعقد ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع وفي الاستحسان يجب
اي القياس الخفي يتحالفان لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه والبائع
ينكر وجوب عليه بكل البدل وهذا انكار باطن لا يعرف الا بضرب تامل والاول يعرف ببديهة الحال فاستحسنوا
العمل بالانكارين جميعا وهذا حكم تعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع ووارث المشتري في الثمن
قبل القبض يتحالفان كما اذا اختلف المورثان والى الاجارة اي اذا اختلف في البدل قبل استيفاء المعقود عليه
تحالفا وترادا العقد والى النكاح اي اذا اختلف الزوجان في المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجتني
بالفين ولم يكن لهما بينة تحالفا وقيمة المبيع اذا استهلك المشتري في يد البائع وكان المستهلك اجنبيا
او استهلكه المشتري يصير قابضا به فلا يجري التحالف ولو استهلكه البائع ينفسخ البيع فاما بعد القبض
اي قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة بعينها تحالفا وترادا وخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى

الوارث والى حال هلاك السلعة اي اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجري التحالف
واذا كان الاختلاف بعد هلاك المبيع لا يجري التحالف ايضا وان اختلف بدلا قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله
وظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك
بالطرد مع الاثر فان العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جائزا كما حكينا عن فخر الاسلام قبل هذا باسطر قال شمس
الايمة رحمه الله تعالى وهو عندي فان اللفظ المذكور في الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به فعلم ان المجتهد
ترك القياس اصلا في الموضع الذي يعمل بالاستحسان واليه اشار القاضي رحمه الله في التقويم وبعض مشايخنا وفقوا
بين كلامي الشيخين فقالوا اراد فخر الاسلام بقوله اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل انه مقدم على القياس عند وجود ما
كما يقال الاخ لابوين اولى من الاخ لاب يعني بقوله ان العمل بالاخر اي القياس جائز اي عند عدم معارضة
الاستحسان وبقوله كما جاز العمل بالطرد اي عند عدم العلة المؤثرة فاما عند وجود العلة المؤثرة فلا يجوز العمل بالطرد
حاصله انه ذكر بعد هذا باسطر فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال ايضا بعد هذا
فصار هذا باطنا بمعنى ذلك الظاهر فيجعل مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعلم الحكم لعدم دليله لا يعتبر … الحجج
ولو لم يحمل على هذا لوقع التناقض بين كلامي فخر الاسلام ولعله اراد بالمراد طعن بعض الناس على عبارة علمائنا في الكتب
الا انا تركنا القياس واستحسنا حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع وقالوا انه اثبات الحكم بمجرد الشهوة لان اللفظ
ينبئ عنه فكان معنى قولكم انا تركنا القياس واستحسنا انا تركنا العمل بالقياس الذي هو حجة شرعية وعملنا بما ليس
بحجة اتباعا للهوى والشهوة ولانكم ان اردتم ترك القياس الذي هو حجة بالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق
الا الضلال وان ترك القياس باطل شرعا فالباطل ما لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع
انا ناخذ بالقياس فكيف يجوز الاخذ بالباطل ونحن نقول ان الاستحسان هو طلب الاحسن للاتباع
الذي هو مامور به في قوله فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ونحن نعلم قطعا
التسمية المتميز بين الحكم الاصلي الذي دل عليه القياس الظاهر وبين الحكم المائل عن سنن القياس الظاهر
بدليل اوجب عليه فسمينا الاول قياسا والثاني استحسانا واذا صح المراد فلا طعن بعد المشاححة
في العبارة وتبين انا لم نترك الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي في المتعة استحسن ثلثين درهما وفي
الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء ذكره الامام
في المحصول وهذا مالك ذكر في كتابه لفظ الاستحسان في مواضع وقال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه
استحب كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقربهما لان الاستحسان وجود الشيء حسنا
وقوله استحب ينبئ عن الايثار وذا لا يقتضي كونه حسنا لا محالة بل يحتمل ان ما اثره يكون من قبيل الامور

الى قوله تعالى في ذم الكفار بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فظهر التفاوت بينهما من حيث
ان احدهما نهي عن حسن ذلك الشيء والاخر لا كيف وقد ورد الشرع بما ذكرنا فانه عليه السلام قال ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **فصل** وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه
التي قلنا وعلم السنة بطرقها وان يعرف وجوه القياس وحكمه الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد
يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد الكلام في الاجتهاد في تفسيره لغة وشريعة وشرطه وحكمه فالاجتهاد لغة
بذل المجهود في ادراك المقصود وشريعة بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه وشرطه ان يحوي علم
الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا من العام والخاص الى اخره والعبارة والاشارة الى اخرها بيانا وعلم
السنة بطرقها يعني طرق الاتصال بالنبي عليه السلام كما مر وهو ان بالتواتر او بالاشتهار او بالاحاد ومتونها
بان ينقل بلفظه بالعربية او بمعناه وهو الرخصة وهي انواع كما مر ووجوه معانيها من كونه ظاهرا او مفسرا
الى اخرها وان يعرف وجوه القياس وشرائطه كما مر ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب بل ما يتعلق منه با
لاحكام وهي مقدار خمسمائة آية وعلم السنة على من يشترط ان يعرف الاحاديث التي يتعلق بها الاحكام وهي الف ومائة
على ما قيل ولا يشترط الحفظ فيهما من ظهر قلب بل يشترط ان يكون عالما بمواقعهما بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة
منها لوجود التجربة والممارسة له في ذلك ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بآرائهم وحكمه
الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وهو قول الاشعري
والقاضي ابي بكر والغزالي فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد ومحل الخلاف
في الشرعيات لا في العقليات لان على قول بعضهم عند ابي الحسن العنبري من المعتزلة والجاحظ كل مجتهد
مصيب في العقليات ايضا بمعنى نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وهو باطل لان المسلمين اجمعوا على ان [illegible]
الاسلام في النار لجحدهم ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها وقال عامتهم بل
احدها احق وهو مروي عن الشافعي رحمه الله ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند
البعض وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله حتى ان عمله لا يصح والمختار انه مصيب ابتداء اي في حق العمل
مخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله فانه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد
مصيب والحق عند الله واحد فبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله والا يكون تناقضا واحتج
المعتزلة بان المجتهد كلف الفتوى وما كلف الا الفتوى بالحق فلولا انه مصيب للحق به والا لما وجب التكليف عليه
باصابته لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وان نص كل مجتهد مصيب للحق الا والحق حقوق

وتمسكا باستقبال القبلة فانه شرط صحة الصلوة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير
الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات جاز صلاتهم وجعلوا مصيبين وعن هذا قلنا ان
يكون الحق حقوقا في اناس مختلفين في بعضهم حظر وفي بعضهم اباحة اذا كان لا ينقض كل واحد منهم ما [illegible]
كما صح عند اختلاف الازمنة فانه نسخ الاباحة بالحظر ونسخ الحظر بالاباحة كما صح في باب القبلة عند الاشتباه
فان قبلة كل فريق ما ادى اليه تحريه وما اجتهد [illegible] ان ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين مختلفين
واحدهما امر قومه بتحريم شيء والاخر باباحته مع ان كل واحد منهما حق عند الله تعالى فكذلك جاز ان يختلف مجتهدان
ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه مع كونه كل واحد منهما محقا ومن سوى بين الحقوق يقول ان دليل التعبد
لم يتعين لتفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا دليل مرجح ومن جعل الواحد احق يقول بانا قد ثبت
بيقين بطلان مراتب الفقهاء وقد اتى اذا دل كل جهده في الطلب الحق على [illegible] بادني طلب وهنا لان الاصل ان يكون
الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصيب المجتهد مكلف بالحق في وسعه ومثل الضرورة ترتفع باثبات
نفس الحقية لفتواه فيبقى ان احدهما احق ليستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهما صاحبه الى الحجة مع الاقرار بان الحق
مع كل واحد منهما اذ لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتهما لثبوت الحقية على التساوي ولكن لا
مناظرة مع وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتيا او القضية واذا اختص
سليمان عليه السلام بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه كان الاخر خطأ وما قضى داود عليه السلام كان رأيا
اذ لو كان وحيا لما حل لسليمان عليه السلام خلافه ثم تخصيص سليمان بفهم القضية يقتضي ان يكون الاخر خطأ اذ لو
كان كل الحق لما حل لسليمان الاعتراض عليه ان الافساد على راي من [illegible] لا يصح تكليف على الاب [illegible] وقصته ان
الغنم نفشت الحرث وافسدته ليلا بلا راع فتحاكما الى داود عليه السلام فحكم بالغنم لاهل الحرث وقد استوت قيمتهما
اي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين
فعزم عليه ليحكمن فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى رب
الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك وكان ذلك
باجتهاد منهما وهذا في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق
او قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا الغنم ارسلوها وقال الجصاص كان
منا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وقوله عليه السلام في المجتهد ان اصاب فله اجران
وان اخطأ فله اجر وقول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم
لها مهرا اجتهد فيه برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وقوله عليه السلام واذا

حاصرتم حصنا فارادوكم اى اهل الحصن ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم
لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطاء اذ الانزال يكون عن اجتهاد ولو لم يحتمل الخطاء
الخطاء لكان الانزال باى جهة وجدت يكون حكم الله تعالى ولما نهاهم عنه علم انه يحتمل الخطاء ولان
تعدد الحقوق ممتنع استدلالا لانه يبطل الحكم وسببه اما السبب فلان القياس وضع لتعدية الحكم من الاصل الى
الفرع فالحق متعدد لا بتعدى متعدد لانه يصير بغير احتياج وقد بينا انه مبطل للقياس فالقول بصحته لا
يحتمل التعدد الا ترى انا لو فرضنا غير معلول لم يكن حكمه متعددا فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير واما الحكم
فلان اجتماع الحظر والاباحة في شىء واحد والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة ولا يصير المستحيل
حلالا شرعيا لان فيه نسبة التناقض الى الشرع الا ترى انه امتنع ذلك بالتنصيص فان النصين اذا كان احدهما حاظرا ظ
والآخر مبيحا لم يجب العمل بهما بل وجب التوقف الى ان يظهر الترجيح لاحدهما او التاريخ فان قلت انما التناقض ان لو كان
ان لو اجتمع الحظر والاباحة في محل واحد في زمان واحد في حق شخص واحد من جهة واحدة ولا تناقض في التحريم والتحليل
في محل واحد في زمان واحد في حق شخصين واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المحل الواحد حلالا في حق احد
المجتهدين حراما في حق صاحبه كما كان عند اختلاف الرسل قلت القياس خلف عن النص وانما ثبت بالنص من
الاحكام على العموم والخصوص فما دون فيه فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم ويجب كل اجتهاد ما يؤدى اليه
بالشيئين بين عبد وعبد وانما جاز عند اختلاف الرسل لانه ثبت بالوحى ان المصلحة في حق هذه القوم الحل وفي حق
ذلك القوم الحرمة ولا تناقض عند تبدل المصلحة اما في المجتهدات فلا تنصيص من الشارع والمصلحة متحدة فحقيقتها
ظاهرا من انا فالقول بالحل في حق احدهما وبالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة يكون تناقضا وصحة التكليف
يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء ولا يكلفهم اصابة الحق عند الله تعالى لما لم يكن عندهم دليل
يوصلهم الى ذلك ولكن يكلفهم الاجتهاد لرجاء الاصابة فان اصابوا اجروا وان اخطاوا عذروا وصار كالامير اذا
ضل فرسه فامر غلمانه ان يطلبوه فخرج كل واحد منهم الى طريق غير طريق صاحبه ولا شك ان الفرس يكون في جانب
في جانب واحد وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس لكن لم يجب على كل واحد منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك
واذا وجد واحد منهم الفرس ولم يجد الآخرون فان الامير يثيب كل واحد منهم بالايتمار بامره في طلبه وان زاد الواجد
كما هنا وقال ابو حنيفة رضى الله عنه في دار اخا ام البنته على انه وارثه ولم يشهدوا انا لا نعلم له وارثا غيره ان القاضى
يدفع المال اليه ولم ياخذ منه كفيلا قال ثم هذا شىء احتاط به بعض القضاة وهو جور وسماه جورا وهو اجتهاد
لانه في حق المطلوب اى الوارث ميل عن الحق لانه يؤخر حقه لموهوم وهو معنى الجور ثم نقول ان ابا حنيفة رضى الله عنه
لا يخلو اما ان يكون مصيبا في تسمية الاجتهاد وصفه بالجور الى ذلك المجتهد اولا فان كان مصيبا لزم الخطاء في اجتهاد

ذلك المجتهد وان كان مخطيا يلزم الخطاء في اجتهاده وقال محمد رحمه الله في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اذا
فرق القاضى بينهما نفذ الحكم وقد اخطا السنة اى الحق والقضاء في محل مجتهد فيه لانا نعلم انه انما
نفذ لانه قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ فيه الاجتهاد فينفذ كما ينفذ الحكم بين المجتهدات اذا اتفق وهذا
لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات اللعان وقيام الاكثر مقام الكل اصل في الشريعة وقد
يقوم الاكثر مقام الكل في قطع الاوداج واكثر الطواف مقام الكل الا ترى انه لو فرق بينهما بعد لعان الزوج قبل لعان المراة نفذ حكمه
لكونه مجتهدا فيه فاولى ان ينفذ اذا اتى كل واحد منهما باكثر كلمات اللعان واما مسألة القبلة فان المذهب عندنا في
ذلك ان المتحرى يخطئ ويصيب ايضا لكنه من المجتهدين الا ترى ان قوما اذا صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا فسد
صلاة من علم منهم حال امامه وهو مخالفه لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا لما فسد صلوته كالجماعة اذا
صلوا في جوف الكعبة فانه لا تفسد صلوة من خالف الامام في جهته وان علم ذلك لان الكل مصيب ولا وجب التحرى في ذلك
المسلم فانا لا نسلم وجوب التحرى على ذلك التقدير فان قالوا لو لم يكن مصيبا لوجب اعادة الصلوة بعد العلم بالخطاء
قلت لا لانه لم يكلف اصابة عين الكعبة عند انطماس العلامات وانقطاع الامارات لان ذلك ليس في وسعه وانما
كلف طلبه على رجاء الاصابة وهذا لان الكعبة غير مقصودة بعينها حتى لو تحولت لم يجز الا ترى ان الحكم ينتقل من
عين الحجر الى جهته ومن جهته الى ما يقع عنده بالتحرى والى اى جهة توجه دابة او كبر في ذلك قلنا المقصود
وجه الله والجهة لا شك فيه في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء
بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله تعالى سقط اصابة عين الكعبة الا ترى ان جواز
الصلوة وفسادها من صفات العمل لانه بنفسه العمل فاسد وعلى جايز والخطاء مصيب في حق العمل وان كان مخطئا
عند الله فثبت بهذا ان مسألة القبلة ومسألتنا سواء وهذا عندنا وعند الشافعى رحمه الله كلف المتحرى اصابة
حقيقة الكعبة لان تحرى الاصابة حادث عليه في الحكم لا يكلف المكلف الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مجتهدا لا مسقطا
اصلا فبقى حكم الخطاء تعين لزومه الاعادة واحتج من جعله مخطيا ابتداء وانتهاء الآن المطلق ينصرف الى الكامل وبقول
النبى عليه السلام في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل
بنا عذاب ما نجا الا عمر فلو كان الاجتهاد صوابا في حق العمل لما استقام نزول العذاب على الصواب وايضا قوله تعالى
وكلا اى من داود وسليمان اتينا حكما وعلما الخبر بقوله ففهمناها سليمان ان سليمان اصاب الحق دون داود عليهما السلام
ثم بين انما اوتى من الله تعالى حكما وعلما فلو لم يكن الاجتهاد صوابا لما سماه حكما اى حكمة وقوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم
على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطاء فعلم انه كان مصيبا ابتداء
ليناله الثواب وقول ابن مسعود رضى الله عنه لمسروق والاسود كلاكما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الى فاستغفر لكتبى

بان دين من العمل بالفعل فاذا علم بعد ذلك انه اخطأ الحق كان مخطئا انتهاء لا ابتداء م

المغرب فقاما ليقضيا فصلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس كما وجب الان قال لاني صليت ركعة مع الامام فيكون تمام اربع ادركعتين وصلى الاخر ركعتين ثم جلس قال لان المسبوق يقضيها فاتت من الصلوة ولم يكن بين الركعتين القائمتين قعدة فان قلت نقل ابن مسعود رضي الله عنه دليل الصوبة قلت لا احتمل ذلك لانه يكون حينئذ متناقضا في كلامه وهذا لانه قال فيما روينا وان اخطات فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ولان المجتهد ليس في وسعه اصابة ما عند الله فيعد وان يكون مكلفا به وانما هو مكلف بالاجتهاد على قصد اصابة الحق فاذا اجتهد على قصد القصد خرج عن عهدة التكليف وجعل مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حيث ادى ما عليه من التكليف وحرم الصواب وزيادة الاجر بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتلاء اذ الاصل عنه الاجر على الله تعالى واما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلام براي ابي بكر وكيف يكون اجتهاد ابي بكر خطاء اذ لا يتم على رسول الله عليه السلام صوابا اذا اقره عليه الله تعالى ولو كان خطاء لما قرر عليه اذ التقرير على الخطا خطا الا ان معنى اي اخذ الفداء كان هو راي ابي بكر رضي الله عنه كان رخصة والمراد بالاية لولا كتاب من الله سبق بتحليل الغنائم لمسكم العذاب بحكم العزيمة كما هو راي عمر رضي الله عنه وهو قتلهم وقال اهل التاويل لولا حكم من الله سبق انه لا يعذب احدا على العمل بالاجتهاد وكان هذا اجتهادا منهم لانهم نظروا في ان استبقاهم ربما كان سبب في اسلامهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام لمسكم فيما اخذتم من فداء الاسرى عذاب عظيم ثم المجتهد اذا اخطا كان ماجورا عند البعض لقوله عليه السلام وان اخطا فله اجر واحد وعند البعض كان معذورا كان لا اثم لا ثم يترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلين وعند البعض كان ماجورا ما اصاب انه طريق الاصابة ان كان بينا غير مانع لانه لا تقصير من قبله وان كان خفيا اجر عليه بالطلب والخطاء اما جاد الخفي الذي لا تقصير منه ولا يضلل ولا يجعل المخالف المجتهد في صفات الله تعالى فان المخطي فيها يضلل ويبدع واما نسبة القول بعدم الحقوق الى المعتزلة لان الاصلح هو التصويب كل مجتهد وهم قائلون بوجوب الاصلح وفيه الحاق الخطاء بالنبي اي في اصابة الحق وهو خفي من مذهبهم فان من مذهبهم ان لا يجوز ان نقول الله تعالى في حق نبي من الكرام ما لا نقول في حق غيره الا انهم ضبطوا ذلك باجنبي وهم والخطاء وان نقال ان المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به اي بهذا القول اي بان المراد به انه يصيب الحق ويخطي الحق اذا المصوبة باول لفظ الخطاء الوارد في الحديث على ترك الاحق والاصواب على اصابة الاحق فلو لم نقل على تحقيق المراد لظن ظان ان المراد به تماما ويتصل بهذا الاصل الاجتهاد عيانا بنبي في زمان النبي عليه السلام قال بعض العلماء لا يجوز للصحابة الاجتهاد في عصر النبي عليه السلام لان المصير اليه للقرون ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع اليه قال الجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا بحديث معاذ رضي الله عنه والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرة النبي عليه السلام قبل الاذن منه صريحا واجتهاد النبي عليه السلام

قد من قبل فصل القياس **فصل** وهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة لانه يودي الى تصويب كل مجتهد خلافا لبعض اعلم ان تخصيص العلة يجوز عند مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وغيرهما والقاضي الامام ابي زيد من مشايخ ما وراء النهر وهو قول المعتزلة وعلى قول مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي وشمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام وهو الظاهر من قول الشافعي رحمه الله لا يجوز وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف ايضا فمنهم من جوزه ومنهم لا يجوزه وذكر ان تخصيص العلة ان تقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل اي المانع فحاصل التخصيص ان تقول المعلل اذا اورد عليه نقض بكون الجواب فيه بخلاف ما يدعو اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثم مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام يخص منه بعض ما تناوله بالدليل المخصص ولهذا قال منكروا التخصيص ان العلل القياسية لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا قال مجوزوه هذا غلط منهم لغة لان النقض ابطال الفعل ... على سبيل المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف ونقض الفعل والخصوص بيان ان المخصوص لم يكن داخلا في العموم فلا يكون نقضا الا ترى ان دليل الخصوص في العموم وهذا النقض ابدا والتخصيص بيان انه ليس له ... وشريعة لان لا نص غير جائز على الكتاب والسنة والخصوص جائز واجماعا لان اهل الدين اجمعوا ان من الاحكام ما ثبت بالنص او الاجماع او القياس بخلاف القياس بمعنى موجب القياس لولاها لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك وقد ثبت ان العلل متى ذكر وصف صالحا وادعي انه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد علته فيثبت نقضا واحتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يعمل بيانه ان الوارد صالحا والا فقد تناقض كما لو قال البيع موجب للملك في البيع فيورد عليه البيع بخيار الشرط فيقول امتنع ثبوت الملك ثم لمانع وهو الخيار ولو وجد هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله خص بدليل المخصص له ان يكون عدم الحكم لفساد العلة لا لمانع وهذا لان دعواه ان هذا الوصف علة قول بالراي ويحتمل الغلط فما لم يتبين المانع لا ينتفي عنه معنى الفساد النقض بخلاف الخصوص في النصوص لانه لا يحتمل الغلط فلم يتوقف عدم الحكم مع وجود العموم ثم بالاجماع النص لان الخصوص الذي يليق بكلام الشارع فلم يحتج الى اثباته بدليل التعيين جهته الخصوص ثم بالاجماع واحتجوا على جوازه بان العلة فرع النص والفرع لا يخالف الاصل وقد جاز تخصيص النص العام اجماعا فكذا يجوز تخصيص العلة والا لزم مخالفة الفرع الاصل ولان كل واحد منهما امارة على حكم الله تعالى وكما ان النص العام يوجب الحكم في كل ما يتناوله فكذا المعنى يوجب الحكم في كل موضع يوجد فيه فلما جاز قيام الدليل على التخصيص في احد مع ان النص العام متناوله جاز ان يقوم الدليل على ان الحكم غير ثابت في موضع الخصوص لوجود المانع مع وجود المعنى فيه وما يتعجب من القاضي الامام ابي زيد انه قال فيما نقل ان دلالة النص لا يحتمل الخصوص لانها تعم بعموم العلة والعلة بعدما ثبتت علة لم تحتمل الخصوص والتوفيق بين كلاميه صعب واحتج المنكرون بان تجوازه يودي الى مذهب الذي نقل الى

الشرع والتنصيص امارة الجهل فلا يليق به سبحانه ان من قال ان المؤثر في استدعاء الحكم معنى الوصف
فقد قال بان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكن التعدية فمتى وجد ذلك الوصف والحكم
لم يثبت انه لم يكن امارة ودليلا على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة على الحكم شرعا وليس بدليل وامارة
وهذا تناقض فان قال الشرع جعله امارة ودليلا في بعض المواضع دون البعض قلت لا دليل على ان الشرع جعله امارة
الا التاثير والتاثير قائم في الموضع الذي خص فاخراجه من ان يكون دليلا وامارة مع قيام ما جعله الشرع امارة
ودليلا تناقض بين بخلاف النص العام لان بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسئلة بناء على ان
المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى
واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص ولان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لان كل واحد منهما مستقل
بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما يبين ان ذلك القدر لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك وقع التعارض بين
النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص فلم يفسد احدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما ولكن النص العام يلحقه
ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقائه حجة والالفاظ تجري فيها الاستعارة دون المعاني ولا سبيل الى اجرائها
في العلل اما النسخ فانه لا يجري في العلل لما مر وكذا الاستثناء لانه تصرف في اللفظ فيليق بالعبارات لا تبين به
ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى ولما لم يخل التخصيص عن هذين الشبهين فسد القول بتخصيص العلل الخالي عنهما على انه
يؤدي الى مذهب كل مجتهد يوجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة كالنص وفي ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح
في حق المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان كل مجتهد مصيبا عندهم صار اجتهاده كالنص فيقبل علته التخصيص كالنص
ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان يكون علته منقوضة ولا يقبل الخصوص لان الحكم قد يمتنع بزيادة وصف او نقصانه
وهذا الذي يسمونه مانعا مخصصا ونحن نقول الزيادة او النقصان يغير العلة لا محالة فيصير ما هو علة الحكم معدوما فيكون عدم
الحكم لعدم العلة لا لتخصيص العلة فالحاصل انهم يجعلون مثل المغير مانعا مخصصا فينسبون عدم الحكم مع قيام
العلة الى المانع وذلك تخصيص كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم وعندنا عدم الحكم بناء على
عدم العلة لوجود المغير وهو الزيادة او النقصان والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء وفي الشرع ان المعدول عن القياس
بالاجماع قلنا الطريق في ذلك ما سلكنا من قبل وهو ان القياس ان ترك بالاستحسان ثبت بالنص فيعدم حكم العلة لعدمها
لا مع قيامها بدليل الخصوص لان العلة لم تجعل علة في مقابلة النص بخلاف النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان
الخاص يكون مخصصا للعام في ذلك القدر لان احدهما لا يفسد بصاحبه لانه لا يتوهم الفساد في احدهما فيكون مخصصا للقدر
الذي تناوله من العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك واما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء والفساد وهي
محتمل للانعدام حكما فاذا وجد ما يغيرها جعلت معدومة حكما في ذلك الموضع فيكون عدم الحكم لعدم العلة فلا يكون تخصيصا

ولا تناقض ولنا اذا اثبتنا الاجماع لان الاجماع مثل الكتاب والسنة فكان اقوى من العلة والضعيف في
مقابلة القوي معدوم حكما او بالضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه او بالقياس الخفي لما
بينا ان الضعيف في معارضة القوي معدوم حكما وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد
الصوم لفوات ركنه اي ركن الصوم وهو العبادة لا تتادى بدون ركنها ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص اي جوز
تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر اي قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل
الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية وصار اكله كلا اكل
حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والناسي ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم
مضاف الى من عليه الحق فيبقى معتبرا فيفوت به ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق وكذلك نقول
في الغصب انه لما صار سببا لملك البدل اي ضمان الغصب وجب ان يكون سببا لملك المبدل اي المغصوب تحقيقا للعدل ويلزم
على هذا المدبر فانه يتقرر الملك في قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب فمن جوز تخصيص العلة يقول
امتنع حكم هذه العلة في المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك ونحن نقول ان
الحكم عدم في المدبر لعدم العلة الموجبة للملك وهو كون الغصب سببا للملك بدل العين المغصوبة وهذا لان ضمان المدبر
ليس ببدل عن العين المغصوبة ولكنه بدل عن اليد الفائتة لان شرط كون القيمة بدلا عن العين ان يكون العين محلا
للنقل وذا غير موجود في المدبر فالذي جعله عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل
وانما يلزم الخصوص على الطردية لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة وهذا لانهم
جعلوا نفس الوصف حجة بدون الاثر الذي هو معناه فيكون موجبا بصيغته كالنص فاذا وجد الوصف والحكم معه
يكون مخصوصا كالنص ونحن جعلنا المعنى المؤثر علة فلا يحتمل ان يكون موجودا بدون ان يكون علة فلا يقبل التخصيص
وكذلك نقول في قولنا انه حرث للولد فاقيم مقامه في ايجاب حرمة المصاهرة لان ثبوتها في الاصل باعتبار الولد
الذي يتخلق من المائين فتثبت شبهة البعضية بواسطة الولد فتتعدى بواسطة الولد امهاتها وبناتها كامهاته وبناته
واباؤه وابناؤه كابائها وابنائها والشبهة تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه لان
سبب البعضية حسي وانما لم يكن هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان شبهة البعضية تعمل عمل حقيقة البعضية
وانما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة ولا في موضعها فان حوا رضي الله عنها خلقت من ادم عليه السلام فكانت بعضه حقيقة
وهي حلال له فكذلك شبهة البعضية انما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة ضرورة ويلزم على هذا ان
الحرمة لم يتعد الى الاخوات والعمات والخالات فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذا

الموانع بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم او الاجماع ونحن نقول ان العلل صارت عللا
شرعا لابن مانها ومتى لم يجعل علة عند معارضة النص ونحو تحريم الاخوات وكذا معارضته لان حكم النص
جهة احلال الذي وجد ها الكمات والخالات معرفته لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اختها وعلى ابنة اخيها ومنع النبي عليه السلام ابنته من عثمان رضي الله عنه
مثبت الحل بغير تمام الحال لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ولو تعدت الحرمة الى هذه لزم تخصيص
النص فلا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل وكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وبني على
هذا تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال
فلم ينعقد العلة لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام العلة
في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد
غير تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك في المبيع للمشتري
ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه ولهذا لو اشترى شيئين احدهما لم يره ولم
ير فقبضه وحدث بشيء منه عيب فليس له ان يرد شيئا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما تعيب في يده فلو رده
شيئا من الباقي لتفرقت الصفقة على البائع قبل التمام وانه لا يجوز كما في الخيط ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب ولهذا
لا يتمكن من الفسخ بعد القبض بدون الرضاء او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد ثم بلا قضاء ولا رضاء فالصفقة
تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لا تتم قبله لكن المبيع على شرف الانفساخ فيكون مانعا من لزوم الحكم
وفي المحسوسات الرمي اذا انقطع وتره وانكسر فوق سهمه لم تنعقد علة لان اهلية الرمي هي المتصل بالمحل
ولم يوجد منه شيء واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام اهلية لان الرمي انعقد رميا لكن الرمي انما يكون
علة اذا اصاب المرمى ومثال المانع منع تمام اهلية حيث لم يصل الى المحل واذا اصابه فدفعه بترس عليه او درع
منع ابتداء الحكم لان العلة قد تمت فكان من حكمه الجرح الذي هو قتل ومثال المانع منع ابتداء الحكم عند الحائط
لانه منع الوصول الى المحل اما الترس او الدرع فلا يمنع الوصول اليه واذا اصابه فجرحه ثم اندمل بالمداواة
منع تمام الحكم لان حكم الجرح انما يتم اذا سرى الى الموت فانقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة واذا اصاب
به صاحب [illegible] ثم تطاول حتى امن من الموت منع لزوم الحكم ولهذا كان عند الفقهاء في نصفه انه اذا [illegible]
غالبا

فصل في الدفع

ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما
الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وابقاء [illegible] على [illegible] لانه رفع
الخلاف [illegible] بالتسليم [illegible] لان المصير الى المناقضة عند عدم امكان الموافقة لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجي

الحكم

اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى
مؤثر ضرورة وذلك كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول عندنا لا يصح الا بالتعيين
وانما يجوز باطلاق النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع وقد مر تقريره في اوائل الكتاب فلان تقرر الصوم يوجب
التعيين ولكنا لا نمنع وجود ما يعينه وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوما آخر غير صوم
رمضان فيكون هو متعينا بتعيين الشرع فيصاب باطلاق النية كالمتوحد في الدار وكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول عندنا يسن تثليثه لان قدر الفرض يتادى بالربع وبالفاتحة عندكم ويسن الاستيعاب
بالاجماع وفيه تثليث قدر المفروض من المسح لان ما يفعله بعد الفرض يكون مثلا قدر المفروض وزيادة فكان تثليثا ولكن في اماكنه
وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل فان من دخل ثلاث حجرات ودخل دارا واحدة ثلاث مرات يقال دخلت ثلاث حجرات
فان غيروا العبارة وقال وجب ان يسن تكراره قلت لا اثر لهذا الحكم في الاصل فان التكرار في الاصل وهو الغسل
غير مسنون وانما المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان اذا التثنين شرع كمالا في الفرائض وتكميله باطالته في محله
ان امكن كاطالة القراءة والقيام والركوع والسجود الا ان الفرض لما استوعب محله صرنا الى التكرار خلفا عن الاصل وهو
التكميل بالاطالة وفي مسح الراس الاصل ممكن وعليه لانه لا يستوعب محله فبطل الخلف وظهر بهذا فقه المسألة وهو ان لا اثر للركنية
في التكرار كما في اركان الصلوة والتكميل ليس باثر الركن لا محالة بل يجوز ان يكون باثر الفعل ركنا كالمضمضة والاستنشاق الا ترى
ان مسح الراس شابه مسح الخف فان الاستيعاب الحاصل الشاق سنة وان لم يكن مسح الخف فان الاستيعاب [illegible] ولكنا بلى شرع
رخصة وهذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وينبغي ان يشاب به ويجوز الوضوء بدون مسح الخف فعلم انه ليس بركن واما
غسل القدمين فركن لانه لا تصور للوضوء بدونه اما اصالة او خلفا فهو قياس وظايف الوضوء اركانها وسننها ورخصها
سواء في الكمال والعبرة للركن فيه واما التثليث في الخفيف فلا نسلم لانه لم يوضع لتبقية المحل بل المتعلق بوطئ حكمي
فكان تكميله باطالته لا بالتكرار فالتكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فهو وضع
للتنقية [illegible] التنقية فتكرار ليزداد المحل طهارة كما في غسل النجاسة العينية عن البدن او الثوب وكان التكرار فيه
تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة الى الحكم بسببية التكرار في الاصل وهذا كله بناء على ان
فرض مسح الراس ما ذهب بعض لا الى الاستيعاب وهم لا يسلمون ذلك بل الفرض عندهم يتادى بالكل لكنه رخص في الحط الى
ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم فانها فرض وان طالت مع ان كان الفرض يتادى بثلاث آيات او باية قصيرة وايجاب مسح
ان هذا خلاف الكتاب لانا بينا في حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بقوله وامسحوا برؤسكم لان الباء دخلت في محل
المسح فاقتضى التبعيض مرادا بالنص وهو اصل لا رخصة فكان استيعابه تكميلا للفرض والفرض على نصاب التكميل بدعة بالاجماع
كالفضل على ثلاث مرات في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف فكذا هنا وكقولهم باشتراط قربة لا تنفى فيها [illegible]

فانه يلزمه القضا بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب القضا بالافساد وهذا يجب اذا افسد لا باختياره بان وجد
المتيمم في الصلاة ماء وانما يجب بالشروع لان الفعل صار مضمونا عليه بالشروع كالمشروع وفات المضمون يوجب المثل فان قال لو وجب
ان لا يلزمه القضا بالشروع ولا بالافساد قياسا على الوضوء قلت لا يجب القضا بالافساد ولا بالشروع عبادة لا تنفي
في فاسدها بل بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لا لمنع اللزوم باعتبار الوصف
الذي قلت بخلاف الوضوء فانه لا يلتزم بالنذر فلا جرم لا يلتزم بالشروع وهذا كلام حسن لان الموجود يجوز ان يكون حسنا
بالنظر الى بعض صفاته ورديا بالنظر الى بعض صفاته فيجوز بان يكون القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف آخر
ولقولهم العبد مال فلا يتعلق بدل المقتول كالفرس فنقول لا يتعلق بدله باعتبار هذا الوصف بل بوصف الادمية اذ
العبد مشتمل عليهما لانه مكلف باعتبار ادميته الا انه ملحق بالجمادات باعتبار رقه ويباع في الاسواق كما يباع البهايم ولقولهم
في اسلام المروي في المروي انه اسلم مذروعا في مذروع فيجوز كاسلام المروي في الهروي فنقول من حيث انه اسلم مذروعا
في مذروع يجوز العقد ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد بدليل اخر الا ترى انه لو شرط شرطا فاسدا و لم يكن راس
المال مقبوضا في المجلس كان فاسدا مع انه اسلم مذروعا في مذروع فاذا جاز ان يفسد هذا العقد مع وجود هذا
الوصف باعتبار معنى اخر فكذا عندنا نفسد باعتبار الجنسية ولقولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها
الطلاق كمنقضية العدة فنقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها باعتبار انها منقطعة النكاح بل باعتبار انها معتدة
عن نكاح صحيح فالعدة اثر النكاح فالحق به بخلاف ما اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد فانه لا يقع الطلاق ولقولهم
في اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين والظهار تحرير في تكفير فلا يتادى بالرقبة الكافرة ككفارة القتل فنقول
بهذا الوصف يجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب
الشرع الذي هو صاحب الحق فانه قال فتحرير رقبة او تحرير رقبة كالدين يسقط بالابراء وان كان الموجب للدين
في الذمة وهو البيع او الاجارة او نحوهما موجودا فيضطر الى الترجيح الى بيان ان المطلق هل يحمل على المقيد ام لا ولقولهم
في السرقة انها اخذ مال الغير بلا تدين اي بلا اعتقاد انه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي اذا اخذ مال
العادل او العادل اذا اخذ مال الباغي فانه لا يجب الضمان لانه اخذه تدينا لانا نقول انها موجبة للضمان ولكن
القطع ينفيه كما ينفيه الابراء فكما ان الابراء مسقط للدين مع قيام الموجب للدين فكذا هذا الضمان يسقط عندنا
باستيفاء الحد وهو القطع فيضطر الى بيان ان القطع هل ينفي الضمان ام لا وقد استوفينا الكلام فيه في اول الكتاب
والممانعة وهي اما ان تكون في نفس الوصف او في صلاحه للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته الى
الوصف فهي اربعة اوجه اما الاول فلقولهم في كفارة الافطار بالاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل والشرب كالرجم لانا لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق بالافطار على وجه يكون جناية متكاملة

ولقولهم

ولقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه باع مطعوما بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بحنطة لانا
نقول ما تعنون بقولكم مجازفة اتريدون مجازفة ذاتا من حيث صورته التي عرفت بتفاحة ام من حيث المعيار
الذي وضع لبيان القدر فلا يصح القول بالمجازفة من حيث المعيار فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع
وجود المجازفة صورة لجواز ان يكون حبات الحنطة في احدهما اكثر من الاخر فتبين ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا
لا بالمجازفة مطلقة واذا فسروا بالمجازفة كيلا لم يوجد هذا في التفاحة لان المجازفة كيلا فيما لا كيل له محال فان قالوا
لا حاجة لنا الى هذا لم يسلم بشرط الجنس وقد وجدت المساواة فخلص عن الحرمة ولم يوجد وهذا معنى قول
الشيخ رحمه الله مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار ومعنى ان الكيل الذي يظهر الجواز
عند وجوده لا اثر له سوى انه يبين ان لا فضل على المعيار وهو علام الجواز فلا نبالي بفوت الكيل لانه لا اثر له
لكنه مخلص عن الحرمة فاذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة وعندنا الجواز اصل في مبادلة الاموال كما في بيع الاموال
والحرمة باعتبار الفضل وهو حرام وهو الفضل على المعيار وذا لا يتحقق الا فيما يتحقق فيه المساواة بالمعيار ولا يتحقق فيه
المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار وهو مثل في الخاص منع الوصف الذي جعله علة فانه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة
علة لحرمة البيع فنقول لا نسلم بانه مجازفة لان المجازفة نوعان في الذات وفي الوصف فالتي في الوصف غير مراد بالاجماع والتي
في الذات لا توجد لانها مجازفة في المعيار والتفاحة لا تدخل تحت المعيار فلا يتحقق المجازفة في المعيار فيها ولقولهم في
الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا باذنها كالثيب البالغة لانا نقول ترجى مشورتها بمعنى انها قائم في
الحال ام بمعنى انه يحدث في المال فان قال بمعنى انها قائم لم نجد في الفرع لانه ليس لها راي قائم في الحال الى الحد ولا في
الاطلاق وان قال بمعنى انه يحدث وان قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل نقول شرط بالاثبات بلا تفصيل فنقول
موجب علته عندنا لا تنكح الا باذنها لان راي الولي راينا فان قال باذنها كان ناقضا بالمجنونة لان المجنونة توقع
في الحال ويرجى عن ماووس عنه لان الجنون يحتمل الزوال وينتقض به فقه المسئلة وهو ان القاطع لولاية
الغير راي قائم لا راي يحدث فان الراي المعدوم لا يجوز ان يكون شرطا مانعا لثبوت الولاية ابتداء بان وصلت
الولاية الى الجد بموت الاب او لا قاطعا للولاية عليها اذ الراي هو القاطع فلم يجز ان يجعل القطع على الراي
اذ الحكم لا يسبق العلة ولان الراي يحدث لو قطع الولاية او منعها لما ثبتت الولاية على صبي ولا على صبية اصلا لما
الذي ذكرنا مانعة في الوصف لكن في الفرع لا في الاصل فان ذلك مسلم ومثال الاول تعلق الرجم بالجماع مسلم اما
تعلق كفارة الفطر بالجماع فغير مسلم وكذا حرمة بيع صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم اما بيع
التفاحة بالتفاحة مجازفة فحرمته غير مسلم وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم وفي الثيب الصغيرة
غير مسلم اما في الاصل فلقولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء بالاحجار فنقول لا نسلم

لو وصف الاصل لان الشي في ان الحقيقة اذا ... يمنع

مثل الوصف في الاصل فان لا تستحب ازالة النجاسة الحقيقية وليس بطهارة ممسوح حتى كان الغسل
بالماء افضل فيفتقر الى الرجوع الى فقه المسألة كالمسح والغسل يفترق في تفيض اذ المسح دال على التخفيف
بخلاف الغسل والتكرار فيه تحقق غرضه وهو التنقية ومحل المسح نفسه لانه لم يبق مسحا وتلحقه بالمحظور
واما الثاني فهو ان يقول لم قلت ان هذا الوصف صالح لاثبات مثل الحكم ومثاله لان الوصف انما يصير علة
بالتأثير فما لم يبين التأثير لا يصير حجة ولا يثبت مثل الحكم الذي ادعاه كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص
بواسطة السراية فاذا لم يثبت انه جرح وليه لا يقضى له بالقصاص ما لم يقم البينة ان الجرح سرى الى النفس
فان قال المعلل اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التأثير فلا احتاج الى التأثير فيقول المقام
مقام المحاجة فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم لا بما هو حجة عندك كالذي اذا اقام شاهدين كافرين على مسلم
لا يقبل وان كانت شهادة الكافر حجة عند المدعي لكن لما لم يكن حجة عند الخصم لم يقبل كذا هنا واما الثالث فكقولهم
في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانا لا نسلم مثل الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا
ليس التثليث بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه لان الاكمال صفة للاصل فلا يثبت الا بما هو من
جنس الاصل كما في اركان الصلوة فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذا
الركوع والسجود ولما استوعب الفرض كل المحل لم يمكن اكمال الغسل في ذلك المحل الا بالتكرار فكان التكرار ضروريا
للمحل لا لكونه ركنا وقد امكن الاكمال في المسح بغير تكرار اذ الاستيعاب ليس بفرض ففي الزيادة على القدر المفروض الى
تمام الاستيعاب يحصل الاكمال ولان المشروع في الاصل اي غسل الوجه اطالة لا التكرار كما في اركان الصلوة والتأصيل الى
التكرار لضرورة ضيق المحل ولا ضرورة هنا فالاول بيان الحكم وهو ان المشروع التكميل والثاني بيان سبب
التكميل في الاصل وهو الاطالة لا التكرار وكقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم
القضاء فانا نقول شرط تعيين النية بعد تعينه ام قبل تعينه فان قال بعده لم يجز في الاصل اي صوم القضاء
فصحت الممانعة وان قال قبل التعين لم يجز في صوم رمضان لانه متعين لعدم شرعية غيره فيه فصحت الممانعة
ايضا فان قال لا حاجة الى هذا قلنا مثل ما التعين الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين لما مر غير مرة وكقولهم
في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول تعنون
حرمة مطلقة ام حرمة تزول بالمساواة فان قالوا حرمة مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة في الاصل
تزول بالمساواة كيلا وان قالوا حرمة تزول بالمساواة لم نجدها في الفرع لانه ليس للتفاحة بالتفاحة
حال مساواة يجوز البيع معها عند الخصم وهذا لان ما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه المساواة في المعيار
فصحت الممانعة وكقولهم ثلاث يرجى مسنونا فلا يتوقع تكرارها لانا نقول ما تعنون بقولكم تكرارها فلا بد

من ان تقولوا بدون رائحة اذ ليس تحت الكراء يجوز فتقول بدون الرائحة ولم اي معتبر شرعا ام غير معتبر فلا بد
من ان تقولوا معتبر شرعا لان ما لا يعتبر شرعا فهو لغو فنقول في الاصل اي في الخبز الحاجة علم الرائي غير مالك لكن الرائي
القايم المعتبر شرعا مانع ولم يوجد في الفرع اي معتبر شرعا وكقولهم في السلم في الحيوان انه يثبت دينا في الذمة
مهرا فيثبت سلما كالمكيل والموزون فنقول لهم يثبت دينا معلوما بوصفه او بقيمته فان قالوا بوصفه لم نسلم في الفرع
اي في السلم لان الحيوان لا يصير معلوم المالية بذكر الصفات لانه وان ذكر الجنس والنوع والصفة والسن يبقى تفاوت فاحش
في المالية باعتبار المعاني الباطنة فانك تجد فرسين او عبدين مستويين في الصفة والسن ثم يشترى احدهما باضعاف ما
يشترى به الاخر لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة بان يكون احدهما اسرع او اعقل وفي الاصل اي المهر يقيم الدليل على انه لا يثبت
فيما يثبت في الذمة مهرا الا ان يكون معلوم الوصف حتى لو تزوجها على عبد او فرس وان كان مجهول الوصف وان قالوا بقيمته لم نسلم
في الفرع لان المسلم فيه انما يصير معلوما بذكر الاوصاف لا بالقيمة ولان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز السلم وان قالوا لا
يحتاج الى هذا التفصيل قلنا لا كذلك فان عبرة الدين بالاجماع لا يصح ما لم يثبت انهما نظيران وانما يكونان نظيرين اذا استويا
في طريق ثبوتهما وهما مختلفان فانا نسلم انه يثبت معلوما بوصفه والحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف وكينونة المهر معلوم المالية
بالوصف ليس بشرط لما عرف ان مبنى النكاح على المساهلة والمسامحة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة وكقولهم في اشتراط
التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم ربوا الفضل فيشترط التقابض
كالاثمان فنقول لا نسلم بان القبض شرط ثم بل الشرط هو التعيين حتى لا يكون دينا بدين اذ الاثمان لا تتعين وان عينت الا
بالقبض فاشتراط القبض ليتعين بدل الصرف لان الدين بالدين حرام لا لذاته والطعام يتعين بالتعيين من غير قبض فلا يحتاج
الى القبض فيطالب بفقه المسئلة وهو ان القبض في الصرف مشروط لدفع الدينية او صيانة عن معنى الربوا لا لتعلق المساواة
في القدر وكقولهم فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارة يمينه انه يعتق بغير صنعه كما لو ورث اباه وهو ينوي عن الكفارة
فانه لا يجزيه عن الكفارة فنقول لهم ما حكم علتكم فان قالوا وجب ان لا يجزي عن الكفارة فنقول لهم ما ذا الاجزاء ولم يتحقق
ذكر العتق ولا يرد في ذلك لا يجزي عندنا فان قالوا وجب ان لا يجزي عتقه قلنا هو مسلم لان الكفارة انما تتادى بفعل
اختياري منسوب الى المكفر والعتق وصف في المحل يثبت شرعا بلا اختيار من العبد فكيف يتادى الكفارة به وان
قالوا وجب ان لا يجوز اعتاقه لم نجده في الاصل وهو الميراث لان الميراث جبري لا صنع للوارث فيه حتى يصير به معتقا
ولم تقولوا به في الفرع لان عندهم مثلا تحليل لا بسبب الاعتاق قالوا وكيف يقال بان الشرى اعتاق وهو موجب
الملك والشرى اثباته وبينهما منافاة ولكن اذا ملك اباه عتق عليه حكما كما في الميراث فيطالب بفقه المسئلة وهو ان
الشرى اعتاق عندنا وعنده لا بل هو شرط العتق والعلة هي القرابة واما الرابع فلانه نص لو وجد لا يكفي
بالاجماع لانه يناقض الشرط فيه فالطلاق المعلق بدخول الدار يقع عند دخول الدار بعد علم علته وهو كقولهم

لا يعتق الاخ على الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم فيقول عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم لا يجوز
ان يكون موجبا شيئا وكقولهم النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود لان الحد لا تثبت بشهادة النساء
في الحدود لعدم المالية وكل تعليل يكون بنفي وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا لانه
ليس بشيء فاستحال ان يوجب شيئا فان قالوا ان الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف لوجوده معه قلت جاز ان يكون وجوده معه
كان اتفاقا فلا يكون علة حينئذ وجاز ان يكون وجوده معه لشبهه به وحينئذ يكون علة فلا بد من اقامة الدليل على ان الحكم ثابت به حتى
يصلح للالزام على ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون بعلل شتى فكيف يستقيم الالزام به وقول فخر الاسلام معلول
رحمه الله كذلك لكل نفي وعدم معناه كل نفي وصف او عدم حكم كما بينا جعل وصفا اي ركنا للقياس من الطاعن
انما مرادنا بالنفي قوله جعل وصفا وفساد الوضع وهو ان يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف وانه
اقوى من المناقضة لان فساد الوضع متى ثبت تفسد القاعدة اصلا فلم يبق الا الانتقال الى علة اخرى اما المناقضة
فهي خلل في المجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر ومثاله لان العلة ان كانت طردية فيزيد عليها وصفا آخر وان كانت
مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة لما عرف ومثاله كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين بان اختلاف بينهما
اختلاف الدين فيقع الفرقة بينهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد وضعا لان الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم
منهما وهو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الوصف نابيا عن الحكم ولا يقع النكاح
مع ارتداد احدهما اي اذا كانت المرأة موطوءة لا تقع البينونة بالارتداد عنده حتى تنقضي العدة بان الملك متأكد فيتوقف
الى انقضاء العدة وقد جعل الردة عفوا مع انها مزيلة لعصمة النفس والمال في اصل الوضع وكقولهم في الصوم اذا
صح بنية النفل انه يقع عن الفرض لان فرضه لم يثبت حتى يطلق النية فيتأدى بنية النفل ايضا كالزكوة فان التصدق
بالنصاب على الفقير يطلق النية لما كان يتأدى به الزكوة كان بنية النفل كذلك وهذا فاسد وضعا لانه يؤدي الى ان يحمل المقيد
على المطلق وانما المطلق يحمل على المقيد عنده وان كانا في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا ورد في حكم واحد
كما في صوم كفارة اليمين اما المقيد فلا يحمل على المطلق عند احد الا ترى ان مطلق تسمية الدراهم ينصرف الى نقد البلد وكقولهم
في علة الربوا ان الطعم معنى يتعلق به بقاء النفوس فكان لمزيد خطره فيتعلق جواز بيعه بشرط زايد وهو المساواة
اذا قوبل بجنسه اظهارا للخطر كالنكاح لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وكان استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه
احضار الشهود وقلنا هذا فاسد وضعا لان المال خلق بذلة لحاجتنا اليه واشد الحاجات حاجة البقاء فيزيد
هذا المعنى في ابتذاله وتوسيع الامر فيه لا في التحريم والتضييق لان تاثير الحاجة في الاباحة كاباحة الميتة عند الضرورة
ومنه حل اكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد من الغانمين قبل القسمة بخلاف سائر الاموال واعتبره هذا
بالماء والهواء فان الحاجة اليهما لما كانت اكثر كان طريق الوصول اليهما ايسر اما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال طين

حر اي خالص وكانت منافية للاستيلاء لما فيه من نوع ذلة وكانت مؤثرة في دفع تسلط العباد فصلحت للتحريم
لا للابتذال وكقولهم في المجنون اذا تم وقت صلوة او يوما والحائض من شهر رمضان انه لا يلزمه القضاء لانه لما انتفى تكليف
الاداء انتفى تكليف القضاء لانه خلف عن الاداء ووجوب القضاء بناء على وجوب الاداء اعتبارا بما لو جن اكثر من يوم وليلة
في الصلوة او استوعب الجنون الشهر في الصوم وقلنا هذا فاسد وضعا لان الوجوب في كل الشرايع بطريق الجبر شرعا
فيكون شرطه الذمة الصالحة للاداء بطريق الخلف [illegible] فيسقط بفوت شرطه وهو العقل والتمييز كما في الصبي والمغمى
عليه فان الوجوب ثابت عليهما جبرا ولا يخاطبان بالاداء لعدم قدرتهما على الاداء والقضاء الذي هو بدل عن الاداء
يعتمد نفس ذلك السبب لا الاداء على احتمال القدرة لا على حقيقتها والاحتمال هنا ثابت لجواز ان يفيق وكان تعليله مخالفا
للاصل على ما بينا وكقولهم مانع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد كالكفر والصبي فانه فاسد
وضعا ايضا اذ الفصل بين اليسير والعسير والحرج وعدمه مستمر في احكام الشرع فالحيض اسقط الصلوة دون
الصوم لان الحيض يصيبها كل شهر عادة والصلوة يلزمها في اليوم والليلة خمس مرات فلو الزمناها قضاء ايام الحيض حرجت
بخلاف قضاء الصوم دفعا للحرج ولا حرج في ايجاب قضاء الصوم لان ايجاب عشرة ايام في احد عشر شهرا لا يكون فيه زيادة حرج
والسفر لما اثر في الظهر وفي الفجر للحرج وعدمه واذا تخلل الحيض في كفارة القتل لم يلزمها الاستقبال لانا نقع في
الحرج لو الزمناها الاستقبال لانه قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا وبخلاف
ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعات لانه تجد هذا القدر بلا حيض والحرج فكذا هنا في الاستغراق حرج
والحرج مسقط قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج في القليل فلا يسقط ولا كلام في
الحدود الفاصلة الحاصلة بينهما فان الحد الفاصل بين الكثير واليسير والحرج وعدمه ثابت وانما الكلام في انه ليس فيه حرج
وهو القليل [illegible] فيه الحرج وهو الكثير ومعناه لا كلام لاحد في الحدود الفاصلة بعضها عن البعض في الحرج واليسير
حال كونها فاصلا فكان اعتبار احدهما بالاخر كلاما في الحدود الفاصلة فان قلت الحرج ثابت في استغراق الاغماء شهر رمضان
قلت ذلك نادر فلا عبرة به وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون في القضاء وان اختلفا في الاصل اي في الامتداد
وعدمه او في الماهية فالاغماء آفة تضعف القوى ولا تزيل الحجى والجنون يزيله وكان النبي عليه السلام معصوما عن الجنون
لا عن الاغماء وكان القياس في الاغماء ان لا يسقط الصلوة وان كان كثيرا لانه كالنوم من حيث انه لا يزيل العقل كالصوم
واستحسن في الكثير وقلنا بانه يسقط وكان القياس في الجنون ان يسقط لانه يزيل العقل الذي هو مناط التكليف
وعند غلبة صار كالصبي واستحسن في القليل وقلنا بانه لا يسقط لانهما سواء في الامتداد والطول الا ان الحرج في الصلوة
يتحقق بالتقدير بان يزيد على يوم وليلة وخاليا عنها نادر كالصبي ممتد ايضا فيكون في ايجاب القضاء حرج فكان مثل الجنون
في كونه مسقطا وكذا الكفر مناف للاهلية ومناف لاستحقاق ثواب الاخرة لان اهلية الثواب بكونه مؤمنا والجنون لا يبطل

ايمانه ويستوي بين المجنون قد سبه المسلم ولا فرق بين المجنون وحمل المسلم ولو جن بعد الشروع في الصوم
بقي صايما وكقولهم في تعيين النقود الاثمان اموال يتعين في التبرعات كالهبة وفي العقود الفاسدة يتعين في المعاوضات
قياسا على الحنطة وساير السلع وهذا التعليل فاسد وضعا لان التبرعات تخالف المعاوضات في اصل الوضع والتبرعات
مشروعة للايثار بالاعيان لا للايجاب الاموال في الذمم والمعاوضات مشروعة لايجاب الاموال في الذمم لان مطلق المعاوضات
في العقد دفع انما يكون ثمن يجب في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للايجاب في الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل الملك
في العين من غير الخصم في حكم التعيين فاسد وضعا وكقولهم ان البايع يثبت له خيار الفسخ واسترداد
المبيع بافلاس المشتري قبل نقد الثمن لان الثمن احد عوضي البيع فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كالعجز عن تسليم
المثمن بالاباق دفعا للضرر عن العاقد وهذا فاسد وضعا لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل
وضع الشرع فالقدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع ابتداء والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط لجواز ابتدائه
ولما لم تكن قدرة التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خللا فصار فاسد وضعا لما فيه
من اعتبار ما لم يجعل شرطا بما جعل شرطا والمناقضة كقول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم
انهما طهارتان فكيف افترقتا لانه ان جعل موجب علته المساواة مطلقة لم يصح فانهما يفترقان في محله
للاعضاء لاشتراط الاعضاء الاربعة في الوضوء دون التيمم وفي قدر الوظيفه واما عن ما فالعلم اشتراط
لا يستقيم بخصوص رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما غسل فلان الغاية الاستيعاب وفي نفس الغسل لان
احدهما مسح والاخر غسل وان قال كيف افترقتا في النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية
فانه طهارة ولم يشترط فيه النية فيضطر الى بيان فقه الملة وهو ان كل واحد منهما طهارة حكمية اي
حصولها عرف حكما وشرعا بطريق التعبد من غير ان يعقل فيه المعنى اذ ليس على الاعضاء نجاسة تزول بها والتعبد
والعبادة لا تتأتى بدون النية بخلاف غسل النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن البدن
او الثوب ونحن نقول ان الماء في الغسل عامل بطبعه اي مطهر مزيل لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة تزيل النجاسة قصد العبد بالاستعمال او لا او لم
يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق بغير النية وكالصبغ او الماء لما كان محرقة بطبعها
تعمل في الاحراق بغير النية قطوعا او موها بنفسه تعمل عمله قصد المستعمل ذلك او لا الا انه لا بد من محل فيه
نجاسة حتى يطهره بطبعه وصفة النجاسة تثبت في اعضاء الوضوء لان البدن كله موصوف بالحدث لانه لو
اختص بموضع لكان اولى المواضع به موضع خروج الحدث ولان الصفة اذا ثبتت في ذات تتصف كل الذات بتلك
الصفة فانه يقال فلان سميع وبصير وعالم وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وكذا الارادة

وغيره لكن

وغيره لكن تمت حقيقة كما اختاره بعض المحققين اذ لو كان مجازا لصح نفيه ولم يصح ان يقال انه ليس بعالم
او سميع او بصير فعلم انه حقيقة فكذا هنا لم يصح ايضا ان يقال في الرجل انه ليس بمحدث واذا ثبت ان البدن موصوف
بالحدث وكان القياس غسل كل البدن الا ان الشرع اقام غسل الاعضاء التي تنكشف كثيرا وهي محل وجه البدن اذا
لاس الرجلين يعني الطول وباليدين العرض واقيمتا بها الى اصله مقام جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يعم وتكثر
وتكثر وجوده وما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة والحيض والنفاس بقي على اصل القياس فظهر ان التعدي عن
موضع الحدث الى الاعضاء الاربعة كان قياسا ومرادنا بقولنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى
الصلوة الاية غير معقول اي غير مدرك بعقولنا وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث لانه متى امرنا بالتطهير فلابد
من اتصاف المحل بالنجاسة والا يكون اثبات الشيء بدون اتصاف المحل بالنجاسة والا يكون اثبات الشيء بدون اتصاف المحل
بالنجاسة بدون قيام النجاسة به غير معقول فاما الماء فعامل بطبعه وهو التطهير ولا نية فاذا استعمله في موضع
النجاسة يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية او حكمية والنية للفعل القايم بالماء وهو التطهير
لو احتيج اليها لا للوصف القايم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا بدون النية وقد تبين انه لا يحتاج في التطهير بالماء الى
النية لانه مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بلا نية بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه
وهذا لا يزول به النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرعا بشرط عدم الماء لاباحة الصلوة فاذا عدم الماء كانت
العبرة للحقيقة وهي الحقيقة عنه مطهر فلا يثبت الطهورية حال عدم النية كما لا يثبت الطهورية حال وجود
الماء فاذا وجدت نية اباحة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن النية ايضا
كالماء فلا فرق بينهما حينئذ فان قلت المسح تطهير حكمي غير معقول لانه لا يزداد به النجاسة فينبغي ان يكون كالتيمم
في اشتراط النية قلت هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي هو تطهير اذ الاصل ان يكون فيه الغسل لابيت
من ثبوت الحدث في كل البدن وانما نقل الغسل الى المسح لنوع حرج وهو افساد العمامة او القلنسوة ولان تعين
طهارة غسل والجزء معتبر بالكل ولم يشترط في الكل فكذا في الجزء بخلاف التيمم فانه في الاصل تلويث وهو ضد التطهير
وهذا لا يرتفع به الحدث حتى لو راى الماء يعمل الحدث السابق عمله فان قلت الوضوء عبادة لانه مامور به والعبادة
لا يكون بلا نية قلت هو مسلم فانه اذا لم يوجد النية لا يكون الوضوء عبادة ولكن لا نسلم ان الوضوء لم يشرع
الا قربة بل الوضوء نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل الا بالنية ونوع هو مزيل للحدث وهو يحصل بلا نية كغسل الثوب
والصلوة يستغني عن صفة القربة في الوضوء وانما يحتاج الى صفة التطهير حتى ان من توضأ للتنفل صلى به الفريضة
وكذا على العكس ووضوء النفل لم يقع عن الفرض في الفرض عن نوع الوضوء قربة له ومع ذلك يجوز فعلم ان
المعتبر هو كونه طهارة لا قربة وكقولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود وهو ينتقض

بالبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال فان البكارة ليست بمال ويثبت بشهادتهن فيفطن الى
الفقه وهو ان شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهن وحرمتهن وكثرة غفلتهن وخيانتهن وكانت حجة
في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة وهو المال لكثرة الحاجات اليه وتكثر المعاملات فيه حتى لا يضيق على الناس
بخلاف النكاح فانه لا يوجد فيه عموم البلوى كما يوجد في الاموال ونحن نقول انها حجة اصلية لا ضرورية ولكن
فيها شبهة باعتبار نقصان عقلهن لتوهم النسيان ويصح مع ذلك اصلية ولهذا جاز المصير اليها مع امكان المصير ضرورية
الى شهادة الرجال لكان وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضروريا فمنه حقوق البشر نظيرتها الحجة في احتمال
الشبهة ومع هذا ليست بضرورية الا ترى انه اذا شهد شاهد بان يجوز له ان يشهد بذلك مع احتمال انهما تواضعا
على ذلك لما كان البيع تغيره والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات ولهذا يثبت بالكره والخطا والشروط
الفاسدة فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو الاموال في الثبوت الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به
المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى فبطل قياسهم من كل وجه واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة
الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب والسنة اعلم
ان العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع ووجود
الحكم في حادثة مع عدم العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى لم يكن في الاصل ولا يوجد في
الفرع اما المناقضة فلان حدها ان يوجد العلة على الوجه الذي جعل علة للحكم معها وهذا لا يتصور
بعد ثبوت التاثير بالكتاب او السنة او الاجماع لان النقض لا يرد عليها فلا يرد على ما ثبت بها فلا يحتمل العلل المؤثرة
مثل السؤال وهذا بخلاف المعارضة فانها لا تبطل الدليل بل تعين والمناقضة تبطله وقد تقع المعارضة بين
النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع وقال بعض اصحابنا يرد
النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة لانه في الحقيقة لا يرد الا على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة بناء
على غلبة الظن فجاز ان لا يكون كذلك وهذا وجه حسن لكنه اذا تحقق مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم
لعدم العلة وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دفعا اشتراط العلة كقولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف
ولا ينتقض بالاستنجاء بالاحجار لانه ليس بمسح بل ازالة للنجاسة العينية حتى كان غسله بالماء افضل ولو كان مسحا
لم يكن كذلك وهذا اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن الاستنجاء سنة وهي لا تحصل بالمرة الاثنى فعلت ان عدم
الحكم لعدم العلة واما فساد الوضع فلان معناه ان الوصف ناب عن مثل الحكم ودعوى الثبوت بعد
صحة الاثر لا يتحقق اذ لا يوصف الكتاب او السنة او الاجماع بالفساد واما وجود الحكم مع عدم العلة فلا
باس به لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى الا ترى ان العلل الشرعية شرط التحقيق العلة الشرعية وان كان شرطا

للعلة

للعلة العقلية لكنه دليل مرجح حتى اذا كان احدى العلتين منعكسة والاخرى لا كانت المنعكسة اولى
واما الاطراد فهو شرط صحة العلة وان لم يكن دليل الصحة مثاله ما نقل في هبة المشاع الذي يحتمل
القسمة انها لا تجوز لانه يؤدي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب
نصيبه من شريكه فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا لان ما ذكرناه دليل
على وجود الحكم عند وجود هذه العلة وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون الحكم
ثابتا بعلة اخرى واما المفارقة فقد زعم اهل الطرد انها مناقضة ولعمري ان المناقضة في الممانعة حتى
يتبين ان العلل تاثيرها والمفارقة مناقضة في غير هذا الموضع فاما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة
فهي مجادلة لا فائدة فيها لان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر تعدى مدعيا
وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سائلا حينئذ لانا انما لم نجعله كالدليل
فيكون متعديا وصورة الفرق ان ياتي المعلل بعلة مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم الى الفرع فيقول السائل العلة في الاصل
عندي معنى اخر لا هذا المعنى فهذا باطل لان ذكر السائل علة اخرى مع عدمها في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز
ان يكون الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى ونقول ان الوصف الذي يروم به
السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة الحكم وما لا يكون قدحا
في كلام المجيب فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع الا ان اراد ان عدم
العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عندنا بدلالة العدم فلان لا يصلح دليلا عندنا بدله الحجة اولى فمن اراد ابطال العلة بالفرق
فقد رام ابطال الحجة بعدم الحجة وهذا عناء ليس له نهاية ومن الله التوفيق والهداية قال الامام فخر الدين الرازي الكلام
في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان يجوز
تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم بعلتين يجوز عندنا لان العلة
الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع مثل ذلك في العلل العقلية واما الصحيح فوجهان
الممانعة والمعارضة اما الممانعة فاربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة اي في الحجة التي يذكرها المجيب انها حجة
ام لا ومثل الاول من اصحابنا من يتمسك بما لا يصلح دليلا كقولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء
مع الرجال كالحد والقصاص من الشافعي فان التعليل بالنفي باطل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المناقضة
ولكن اذا تمسك بالطرد طالبناه انه ليس بحجة والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة اموجود في الفرع والاصل
ام لا اي نقول سلمنا بان ذكر الوصف علة ولكن لم قلت بانه موجود في الفرع والاصل ولا بد من اثباته في الاصل والفرع
لانه ركنه وذلك لانه قد يقع توصيف الخلق في وجوده كقوله في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك فلا يضمن كما عند ابي

التعليل سو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك ولقولنا في صوم الخ انه مشروع لانه منهي عنه والنهي يدل
على تحقق المشروع لكن الخصم يمنعه فان قال نهي عندنا في دعه الانهي عن الشرعي لايدل على التحقق عنده
ولقولنا في الغموس انها معقودة فتجب الكفارة فيها لانا نمنع كونها معقودة لان المعقودة عندنا ما ينعقد على
البر وهذا انما يكون في المستقبل وعنده هي معقودة الى مقصوده والمنع في شروط العلة كما مر اذ الشيء
لا يثبت بدون شرطه وذلك كقولنا في السلم الحال لان السلم فيه احد عوضي البيع فيشترط الا مؤجلا كثمن
البيع فيقال له ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وانا لا نسلم
تمام الشرط هنا وذلك لان الاصل معدول به عن القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان وهي رخصة نقل
حيث نقل القدرة الاصلية من الملك والوجود الى القدرة الاعتبارية وهي المحل فلو صح السلم حالا لكانت
الرخصة رخصة اسقاط وهو تغيير محض وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله للمجيب ان يمنع شرطا منهما وهو مختلط
بالاجماع وقد حصل في الفرع والاصل ولم يذكره القاضي الامام وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله وهو الظاهر
لانه اذا كان يختلف فيه فاما ان يكون ذلك شرطا عند المجيب فمن اظهر لان له ان يمنع بناء على ان الشرط فائت عنده فانه
قال انه ليس بشرط عندي فيقول له السائل بارك الله فيما عندك والمنع في المعنى الذي صار به دليلا
وهو اثر كما مر ان العلة المنصوصة موجبة للحكم شرعا بالاثر فلا يصح دعوى الحجة بمجرد الوصف حتى يبين اثره
ومن الممانعة كلما يتم بالانكار ومطالبة الدلالة والعبرة للانكار معنى لصورة الا يرى ان المودع اذا ادعى رد
الوديعة يكون القول قوله مع اليمين وان كان مدعيا صورة لانه منكر للضمان معنى واعلم ان الممانعة اساس المناظرة
والسائل منكر فينبغي ان لا يتعدى حد المنع والانكار حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة في الاصل غير الذي ذكرتها
كانت منعا صوريا وكانت فاسدة واذا قال ان العلة ذلك الوصف مع قيد كانت منعا مانعة وقد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على
العلل المؤثرة لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا ينتقض وانما يجيء المناقضة على العلل الطردية لان
دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة ينتفي الاطراد لكنه اذا نص دعوى المناقضة يجب دفعه بطرق اربعة والحاصل ان المجيب
متى وفق بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة يتوقى به عن منع النقض كما يندفع التناقض الذي يقع في مجلس القاضي
بين الدعوى والشهادة بتوفيق بين حتى اذا ادعى المدعي الفا وشهد شاهد بالفين وشاهد بالفين وخمسمائة لم تقبل شهادة
الذي شهد بالفين وخمسمائة الا ان يوفق فيقول كان اصل حقي الفا وخمسمائة ولكني استوفيت خمسمائة او ابرأته عنها بغير علم الشهود
لجواز انه ابراه عنها والشاهد لا يعلم به وبين الشهادتين كما اذا شهد اثنان انه زنى بها بالكوفة وآخران انه زنى بها
بالبصرة فان الحد لا يجب عليها لان المشهود به الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة وان
اختلفا في بيت واحد حد لان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية وانتهاؤه في زاوية اخرى بالاضطراب

في سلم م

[illegible]

ثم وجوه الدفع اربعة الاول بالوصف الذي جعله علة بان يمنع وجوده فيه والثاني بالمعنى الذي
صار به الوصف علة وهو دلالة اثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب
بذلك الحكم ومثاله كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الانسان فكان حدثا كالبول
فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه بالوصف وهو انه ليس بخارج بل هو ظاهر لان الخروج بالانتقال عن مكان باطن
الى مكان ظاهر وتحت كل جلد رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا كالذي يكون في
في البيت لخراب الجدار والبيت الذي كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يصير خارجا اذا خرج من البيت الا يرى
انه لا يجب غسله بالاجماع ولو كان خارجا لوجب غسل ذلك الموضع اي لثبت حكم الغسل اما فرضا كما هو مذهبه او ندبا
او ندبا اذا كان اكثر من الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا لانه ليس بنجس لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا
ولقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن
تثليثه اما عنده فظاهر واما عندنا فانه اذا احتيج الى التثليث يكون مسنونا فندفعه بانه ليس بمسح بل هو ازالة
للنجاسة الحقيقية الا يرى انه اذا احدث ثم لم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة بل يكون بدعة ولو كان مسحا لازالة
النجاسة لما توقف على تلطخ البدن كمسح الراس والخف ولان الازالة بالماء افضل لانه اتم ولو كانت الوظيفة مسحا
لكره التبديل بالغسل كما في وظيفة الراس ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فيه
صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى وهنا لم يجب غسل
ذلك الموضع فعدم الحكم لعدم العلة اعلم ان الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر ان التعليل يصح بالوصف
لا بالنص وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس
الصيغة ظاهرا لصيغة ذلك الوصف يدل عليه كما فهمنا معنى الاصابة من المس ومعنى الانفصال من الخروج والثاني
معناه الثابت دلالة وهو الاثر يشكل الا انه المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة اي فكان الذي يثبت التخفيف بالوصف دلالة
ثابتا به لغة لان المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى فيكون الثاني ثابتا به ايضا لغة لكن بواسطة فهم الدفع به اي بالمعنى
الثابت دلالة وهو الثاني كما صح بالاول اي بالمعنى الثابت بنفس الصيغة فكان دفعا بنفس الوصف اي الدفع بالمعنى الثابت
دلالة وهو الاثر دفع بنفس الوصف ايضا لانه ثابت به وهو احق وجوه الدفع لان الوصف انما صار حجة بالاثر فكان الدفع بالذي
جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس الوصف ظاهرا بما ثابت بنفس الوصف لانه اظهر ونظير الدفع بمعنى الوصف قولنا مسح في
وضوء فلم يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول لانه لا يتيسر للمسح في ابانة حقيقة
الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة لان بالاصابة تزيل النجاسة ولا يزول ذلك الا بالغسل لانه ما لا ماء له فكان حق ازالة النجاسة
والتكرار انما شرع في الغسل لتكميل التطهير الحقيقي لان السنة لاكمال الفرض في محله فاذا لم يكن التكميل في مسح الرأس ...

لان التطهير غير معقول بطل التكرار الذي شرع لاجله وهنا يتاذى ببعض المحل وهو قدر الدرهم
او ما دونه للتخفيف ولو كان التوكيد مرادا لما تاذى ببعض المحل كغسل الوجه والمطلوب في الاستنجاء ازالة
عين النجاسة والتكرار توكيد لذلك وتوكيد لازالة مطلوب لها في الغسل وههنا الاثم باستعمال الحرج في
بعض المحل دون البعض فصار الاستنجاء نظير الغسل باعتبار انه لا يتادى ببعض المحل والمقصود ازالة
حقيقة النجاسة عنده دون المسح وكونه تطهيرا حكميا غير معقول ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وذا لا ينبئ
عن التطهير الحقيقي بل يدل على التخفيف وكذلك نقول في الخارج النجس من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا
كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه نجس او جرى انه نجس تطهيرا حتى يجب غسل ذلك الموضع فرضا او ندبا
على ما مر تقريره فصار بمعنى البول ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا تحتمل التجزي
فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار دفع الحرج لانه
يتكرر كثيرا وههنا اقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو سائر البدن ونحوه فاذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك الموضع لانه لم يصر
خارجا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة فكان عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا ومع هذا عليه صاحب
الجرح السائل فلنعقد بالحكم بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت وهنا يجب الطهارة بعد خروج
الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب وطورا يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار فانه
علة وان تاخر حكمها وكذا نقول في الغصب انه سبب لملك البدل فكان سببا لملك المبدل كيلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك رجل واحد قياسا على البيع ولا يلزم المدبر فان غصبه سبب لملك البدل دون المبدل لانا جعلنا الغصب
ثم سببا لملك البدل وهو المدبر ايضا فلم يكن نقضا وانما امتنع حكمه لمانع وهو التدبير اذ المدبر لا يحتمل الانتقال
من ملك الى ملك كالمبيع اذا اضيف الى المدبر فعقده سبب حتى يدخل في البيع وهذا يظهر اثره في حق المضموم اليه حتى
لا يجمع بين قنّ ومدبر بيعا يصح العقد فيه بحصته من الثمن ولو لم ينعقد العقد في المدبر لصار المشرط العقد في الكل كما
لو جمع بين حر وقن وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة ومن لم يجوز يقول ان ضمانه ليس بمقابلة العين بل في مقابلة
اليد الفائتة على ما مر تقريره فلم تكن العلة موجودة فلا يكون نقضا وكذا نقول في الحمل الصائل ان المصول عليه اتلفه
لاحياء نفسه والاستهلاك لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلف في المخمصة ولا يلزم مال الباغي
ونفس الباغي فان مال الباغي استهلك لاحياء المهجة لانه لو لم يتلف ماله ونفسه وهو قد خرج مع الامام العادل
لقاتله وفيه ازهاق روحه وقد بان عصمته حتى لم يجب الضمان فعلم ان استهلاك مال الغير لاحياء المهجة ينافي
عصمة المتلف لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى لان عصمته لم تبطل باعتبار استهلاك مال الغير لاحياء المهجة بل حكمه
علم ان بطلان العصمة ايضا وانما بطلت باعتبار معنى اخر فانه وهو البغي فكان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة

لان حكم علتنا موجود بالنظر اليه وانما بطلت العصمة لمعنى اخر وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم
والبول وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت كالبول اي اذا قلنا انه نجس خارج وورد علينا دم صاحب
الجرح السائل فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الخارج من غير السبيلين والخارج منهما في كونهما حدثا ناقضا
للطهارة وقد استويا لان البول الذي هو حدث اجماعا اذا لزم الحدث صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق
به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار وكذا نقول في التيمم انه ذكر فكان سنته الاخفاء والاخفات كالتشهد
وتكبيرات الامام فان الامام يجهر بها لان غرضنا ان نجعل كونه ذكرا علة لشرع الاخفاء فيها وانه كذلك في التكبيرات والاذان
فان اصل الشرع الاخفاء فيها وانما وجب الجهر بعلة اخرى لا لانها ذكر فجهر الامام بالتكبيرات لاعلام من خلفه بالانتقال
من ركن الى ركن فاجهر بالاذان لاعلام الناس وقت الصلوة وبالاقامة لاعلامهم بالشروع في الصلوة ولذا لا يجهر المنفرد
والمقتدي بالتكبيرات من صلى وحده اذن لنفسه وهنا قلنا اذا اجهر المقتدي او المنفرد فقد اساء والامام اذا
جهر فوق حاجة الناس الى اعلامهم به فقد اساء واصل النظر لعقيدة اهل الاثر بانه لا يغاير حكم اصله ونحن نقضت
بالغرض ما قلنا انه ابين في دفع الاثر لانه مفسد وما قاله محتمل وامثال المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة
وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة اعلم ان القلب لغة جعل اعلى الشيء اسفله واسفله اعلاه وتقلبت
لانا اذا انكسته او جعل باطن الشيء ظاهرا او الظاهر باطنا يقال قلبت الجراب اذا جعلت باطنه ظاهرا او ظاهره باطنا
وقلب العلة ماخوذ من النوع الاول وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الاناء وهذا مبطل للتعليل
لان العلة موجبة والمعلول حكمها الواجب بها وهو كالفرع من الاصل لانه يفتقر في وجوده الى العلة فلما جعل الفرع اصلا والاصل
تبعا واحتمل ذلك بان لا يكون وصفا دل على بطلان التعليل وكان هذا معارضة حيث ابدا علة اخرى في الاصل فيها مناقضة
لانه بطل به على الحكم حيث جعلت حكما وهذا القلب انما يتحقق فيما اذا جعل الحكم علة للحكم لان يكون واحد منهما كما استقام علة
استقام حكما فاما اذا جعل الحكم علة الحكم لان ذلك واحد منهما الوصف علة فلا يحتمل هذا القلب لان الوصف
لا يحتمل ان يجعل حكما فان قلت المناقضة لا تسمع على العلل المؤثرة لما مر فكيف يكون هذا معارضة فيها
مناقضة قلت كم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا وهنا ثبتت المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل
المؤثرة وقال فخر الاسلام رحمه الله في كتابه في الاصل اي في المقيس عليه ومثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم لانه
يرجم ثيبهم وقولهم القراءة تكررت فرضا في الاولين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول انما تكرر
الركوع والسجود فرضا في الاولين لتكررهما فرضا في الاخريين والمخلص منه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال اي
المخلص من هذا القلب ان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر لا علة له فانما يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء
يكون دليلا عليه اذ الدليل مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الاخر اما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد

منهما مثبتا للاخر لانا نعلم سابقه على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر
في الرتبة وهذا محال وهنا انما يستقيم اذا ثبت انهما نظيران كتوامين فحقيق انما كان من الاصل
يدل على عاقبة الاخر ولو بما كان من الاصل يدل على ذي الاحرود لكن كقولنا في الصغير
انه تولى عليها في مالها فتولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم
بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانها يولى عليها في نفسها فنقول انما نستدل باحد الحكمين
على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما وذلك لان النذر والشروع سبب لحصول قربة زائدة ثبت
ان النذر يلزم ابتداء الشروع مع انفصاله عن الفعل والشروع حصل فعل القربة فلان يجب
مراعاته بدوامه عليه اولى واذا لزم الدوام عليه يجب القضاء بقطعه وكذلك الولاية شرعت لحاجة
المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه على من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي والنفس
والمال والنفس والبكر فيهم سواء لان المثبت للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى
شامل للنفس والمال والنفس الصغيرة والبكر الصغيرة فجاز ان نستدل بثبوت الولاية
في الاخرى لانها معلولة بعلة واحدة وهو العجز والحاجة بخلاف تعليل الشافعي رحمه الله
اذ لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث العلة فالرجم يملك والجلد لا واما من حيث الشرط
فالثيابة شرط الرجم دون الجلد وكذا لا مساواة بين القراءة وبين الركوع والسجود فالقراءة
ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بان ادرك الامام في الركوع بالاتفاق
ولا كذلك الركوع والسجود والعاجز عن الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلوة ولكن لا مساواة
بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة فانه سقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في
الشفع الاول وهو السورة وسقط الجهر وصفة القراءة وهو الجهر فلم يجب في الشفع الثاني بحال
بعدما وجب في الشفع الاول فان الجهر فيه مشروع في بعض الاوقات وشرع المخافتة فيه في بعض الاوقات
فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر مع فقدان المساواة والثاني فساد الوضع هذا على الخصم
تعليله بان شاهد الوصف كان ظهر اثره في ضد ما وجهه اليه لانه كان ... عن علته وان جاز ذلك كان على
فقصور ومن هذا صاحب خيار معارضة من حيث انه اذا علم ثبت فيهما مناقضة من حيث انه نقض
عليه تحالفا في المعارضة نفيا من ... فاما الكلام عن المناقضة لانها تنقض الحكم لا الدليل وفيه تبيين الحكم
تحمينا للاشتباه الى ان يظهر رجحان احدهما على الاخر ثم يعقبه هذا الفصل الذي في النائب بعلة
المجتهد بعينها وينقض على الاصل الذي قاس عليه لكن تخلف الحكم كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض

فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلت لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه
كصوم القضاء فانه بعدما عينه مرة بالنية لا يجب تعيينه ثانيا لكنه يتعين صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهنا الصوم
رمضان يتعين قبله اي قبل الشروع وقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقلب
عليهم ونقول لما كان ركنا في الوضوء لم يسن تثليثه بعد اكمال الفرض بزيادة على المفروض في محل الفرض كغسل الوجه فانه
متى اكمل فرضه بالسنة بفرض في محل الفرض لم يثلث فان اكمال الغسل في محل الفرض بالتثليث وبعده لا يثلث والمسح قد اكمل
بالسنة في محل الفرض بالاستيعاب مرة فلا يثلث بعد ذلك فان قيل هذا القلب انما يأتي بزيادة وصف وتبديل الزيادة
تبديل الوصف ويصير شيئا اخر فيكون مثل معارضة لا قلبا اذ من شرط القلب ان يكون بدل كل الوصف بلا زيادة وقد قبله
رده بعضهم وان قبله المحققون قلنا نعم ولكن بالزيادة فسر بالحكم الذي فيه الاشتباه فان التثليث في فرض عين
شرعا ليس بحد عندي في فرضه لا في فرض مطلق فكان قياسه من القضاء بعد التعيين بالشروع فيه والتثليث في التكثير
بعد الاستيعاب واذا كان تفسيرا لم يوجب تغييرا بل اوجب تقريرا وكان هذا دون الاول لان ذاتهم بعينه تزيادة وهنا
لا تتم الا بزيادة وصف فكان دونه وقد يقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف كقولهم هذه عبادة لا تمضي في فاسدها
فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع ويسمى هذا عكس العلم
ان العكس لغة رد الشيء على سننه مأخوذ من عكس المرآة فان نور بصره ... فيها ورده على سننه حتى يرى ما
كان له في المرآة وجها وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع وليس من قبيل
لانه لا يقلب العلة ولكنه لما استعمل في مقابله القلب الحق به والثاني في ان يرد على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة
لا تمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضي في فاسده فيلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فان الشروع فيه لما لم يلزم لم يلزمه النذر وهنا يلزمه النذر فكذلك الشروع فهذا
عكس من حيث انه رد حكم لكن الضعيف من حيث انه على خلاف سننه وهو قلب في الحقيقة بحكم اخر ايضا وهو الاستواء فانه يوجب
الاستواء في النذر والشروع في الاصل والفرع لكن الاصل وهو الوضوء شامل له لا عليه والقلب بحكم اخر باطل نظرا
لانه مناقضة اذا اختلف اذ المدعي بيان على التزام بالشروع والثابت بالعكس التسوية ولانه جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
وليس للسائل ذلك الا بطريق الابتداء بان ينتصب مدعيا فاما ما دام سائلا فله ولاية الاعتراض على كلام المدعي وليس له ولاية
الاجمال ولان الحكم المفسر وهو ما ذكره المدعي اولى من المجمل وهو ما ذكره السائل ولان الاستواء بين الحكمين في الاصل
وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع اي الصوم من حيث ثبوتهما والحكم هو المقصود من اثبات الاستواء المجمل الاعتبار الاستواء
ومتى فسد الحكم كان على الفساد والثاني في المعارضة الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم
الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع به ذلك مقابلة محضة وينسد طريق الوصول الى المدعي

الا ابن ججر لقو صام السيح ولكن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل وقولك مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا
نفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كقولك انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد
الاكمال كالغسل وسائل الحد وجي القلب وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث
بعد الاكمال بالفرض في محل الفرض فان قلت لم ذكر في اقسام المعارضة الخالصة وسائل معارضة فيها مناقضة
قلت هي معارضة فصل وذا اثبات ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها وثم نظرا الى ما في ضمنها او تغيير اي على نفسه
بعلة لكن الحكم بان نفي ما اثبته الاول او اثبت ما نفاه الاول لكن بضرب تغيير كقولك في اليتيمة وهي الصغيرة التي لا اب
لها لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحها كالتي لها اب فيقال هي صغيرة فلا يثبت للاخ عليها ولاية التزويج
كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال بالاجماع فهذه معارضة فيها تغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي
فحين اثبت اصل الولاية وانه نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض تلك العلة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ
وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليه بعد الاب والجد فبهما يظهر معنى المعارضة في تعليل
المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما نفيه الاول لكن تحته معارضة للاول وسائل نوع ثان من نوعي العكس الذي
ذكرناه وهو كقولك الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب ان يستوي حكم الشراء والبيع
عليه في حال الاسلام ثم هنا لا يقر على الملك بل يجبر عليه فكذلك لا يصح شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم ومنع
معارضة فاسدة ظاهرا لانه لم يتعرض للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكم علته جواز الشراء والتسوية بين
الشراء ولاجل ادامة حكم اخر لم يتعرض له ثم تحته هذه التسوية دفع الحكم الاول لانه اذا ثبت المساواة بين
الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى المعارضة عند اثبات التسوية بينهما او في حكم غير الاول لكن فيه نفي
للاول مثل قول الحنفية رضي الله عنه في المراة التي نعي اليها زوجها فاعتدت وتزوجت وولدت ثم جاء الزوج الاول
فالولد للاول لانه فراش صحيح وقد يعد الزوجية فراشه فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيوجب
به نسب الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا لكن ههنا فهذه المعارضة
في الظاهر فاسد لانه يثبت حكما في غير المحل الذي فيه التعليل فيه اذا المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني ولا
بل اثبت النسب للاول فيجب الا ان فيها صحة من وجه من حيث ان النسب لا يثبت من الشيئين لا يكون ثابتا للاول فيحتاج
المعلل الى الترجيح فيقال بان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والاول
مات فكان الولد ولد كالملكين الذي من الفراشين فاسد واحدهما غائب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كما هنا فيظهر به
فقه المسئلة ومعنى الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة واما كما في فصل زنانا والملك للاول والماء والحضرة للثاني
شبهة لا يعارض الحقيقة حتى ترجح بالحضرة فيكون الولد للاول والتفاوت من النوع الرابع والخامس ظاهر

فاذا بيع بما يضمه بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم ينفه الاول وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول في الثاني
في علة الاصل وذلك باطل سواء كانت تعني لا تتعدى او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه اعلم ان هذه الوجوه كلها
فاسدة لان ما ذكرنا يرجع الى الفرق وقد تبين بطلانه ولان ذكر علة اخرى في الاصل لا ينفي تعليل المعلل لجواز اجتماعهما
علتين في الاصل واذا احال الى الاجماع بلا نزاع لم تقع بينهما معارضة ولان ما ذكره المعارض ان لم يتعد الى فرع كالتعليل
بالثمنية ضعيف فاسد لما مر ان حكم التعليل التعدية فما لا يتعدى حكمه اصلا لا يكون فاسدا وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه كتعليل
مالك بالاقتيات والادخار فانه يتعدى الى الارز والسمسم والذرة والحكم فيها ثابت عندنا ايضا بتعليلنا بالقدر والجنس
فلا يحصل به نفع الا ان يقع النزاع في الجص والنورة وانه لا يضرنا ايضا لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا ان ادعى العلة
وقد تبين ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وان كان يتعدى الى فرع مختلف فيه كقولك فيمن باع تفاحة بتفاحتين يجوز حتى
انه باع مكيلا بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى في الاصل انه باع مطعوما بجنسه
متفاضلا فنقول على تعدي الى الخندوع لا يقولون به كالحفنة والتفاحة فهذا من اهل النظر من جعل هذه المعارضة صحيحة
لاتفاق الخصمين على ان الحكم عليه احدهما فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة وانكار
انا اجمعنا على جواز البيع بينهما فاذا كان الكيل علة والطعم علة وانا ذكر وانت علة خصمه بدليل قام على فسادها
لا الصحة علته لجواز ان يكونا صحيحين لان التعليل بعلل شتى جائز فاثبات الفساد بصحة الاخرى باطل فبطلت المعارضة
وقول الخصم سلم لاجماع القيس على ان العلة احدهما مشكل لان مالكا واصحابه يقولون بان العلة غيرهما
فلمن قلت لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما وقوله رحمه الله كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا على مشكل
ايضا لجواز ان يكون الصحيح الاقتيات والادخار ويكونا فاسدين ولجواز ان يكون الكل فاسدا كالقول الاول وهي
ولجواز ان يكون الكل صحيحا كقول المصوبة وقوله الى فرع مختلف فيه مشكل ايضا الا ان يراد به الحصول مختلف
فيه او الخندوع كما ذكر القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله لان التعدي من الاصل الى الفرع لا الى الحكم
وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ولما بطلت المفارقة اراد ان يبين
طريقا للسائل يتقابل كل كلام يذكره اهل الطرد على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه
كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقال
اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على
وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه والوجه فيه ان نقول ان القياس يشرع
لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لا للتغيير وانا لا اسلم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير وبيانه
ان حكم الاصل اي البيع وقفا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن نفذ وانت في الفرع اي العتاق تبطل اصلا

ما لا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المريض لا ينفذ اعتاقه عنده ولهذا لو قاس اعتاق الراهن على اعتاق المريض وقال
ان كل تصرف منه صادف حق الغير فلا يصح فيتعلق حكم الاجماع ثم توقف العتق حتى لو امتد السعاية ان لم يكن له
مال آخر ودوام الاعتاق حتى يعتق بعد الاداء لا محالة ولا يسترد في الاذى وان عنيت البطلان اصلا حين ابطلت
الاعتاق في الفرع فكان باطلا فان احتج في الاصل بحكم غير ما قلت بان ادعى ان الحكم في الجميع البطلان
او ادعى ان حكم اعتاق المريض البطلان لا التوقف لم نسلم ولو قدم فتحصل العجز انه قد ادعى حكمين فوجب ان الآخر
خطأ فقال اهل الطرد الفرق بين الفرع والاصل بيّن لان المثل في الحظ عنهم عقد وعليه والتسلسل فيما قلت
ان لا نسلم وجود شرط القياس وبيانه ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود لفوات الاصل وانت جعلت المال
في الفرع جزاء للقود حيث ثم شرع مع قيامه **فصل** واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح جملته
وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا حتى لا يترجح القياس بقياس آخر ولا الحديث ولا الكتاب والسنة
يترجح بقوة فيه اعلم ان الترجيح عبارة عن اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت
الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفف كفة السنجات ونقل الوزن ورجح الحاكم بزيادة لو افردت
الزيادة عن الاصل لم تقم بها الوزن في مقابلة الكفة الاخرى فضلا والرجحان في الوزن عبارة عما هي صفة الوزن
لا عما تقوم به الوزن على سبيل المقابلة نحو الحبة في العشرة بخلاف الستة والسبعة وهذا لان ضد الترجيح التطفيف
وهو ان يكون نقصانا يظهر في الوزن او الكيل بوصف لا تقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض وكذلك في الترجيح
هو عبارة عن زيادة تكون وصفا لا اصلا الا ترى انا نجوز ما فضلا في قضاء الديون قال النبي عليه السلام للوزان
زن وارجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم يثبت حكم الهبة في فضل الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا المقصود
بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه لا يثبت به الترجيح فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم
في هبة المشاع لانه مقصود بالوزن فكان مقصودا في التمليك وليس كذلك الحبة فان قضاء العشرة لم يكن بحبة وهذا
وهذا قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده ولان الترجيح لا يقع الا بوصف لا يكون علة بانفراده الا يصلح
وصفا بنفسه حتى لو اقام رجل شاهدين على عين في يد انسان واقام آخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان زيادة شاهدين
في حقه علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا وانما يقع الترجيح بوصف مع ذلك حتى لو اقام احد المدعيين مستورين
والآخر عدلين يترجح العدلان بالعدالة لانها تؤكد معنى الصدق في الشهادة وكذلك زيادة شاهد واحد لاحد المدعيين
لا يقع الترجيح لانها حجة في الاحكام الا تقبل فيما شهادة الواحد فلا يقع بها الترجيح ولهذا قلت لا يترجح القياس
بقياس آخر لانه لا يصير وصفا ومعاذ ولا الحديث بحديث آخر ولا القياس بالنص لان النص متى تعلق بصحة القياس
صار تبعيا للنص وسقط القياس ولا نص للكتاب بنص آخر عام او انما يترجح القياس بقوة لانه فعلت والخبر بقوته

الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة وقياس المشهور
اولى من الغريب والمتواتر اولى من الاحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام فما كان الاتصال
اقوى كان اولى ولكن صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى يكون الدية نصفين اذا مات المجروح منهما وكان ذلك
خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يكون زيادة العدد ترجيحا ولو قطع احدهما يده ثم حز الآخر رقبته فالقاتل
هو الحاز دون القاطع لزيادة القوة فيما هو علة القتل اذ لا يتوهم بقاؤه حيا بعد الحز بخلاف القطع وكذا الشفيعان
في الشقص المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤوسهما وذلك بان
يكون دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها ولآخر ثلثها وللآخر سدسها فباع صاحب السدس سدسه فانهما سواء في استحقاق الشفعة
لان الشركة بكل جزء وان قل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة فقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح
لا يقع بما يصلح ان يكون علة ولكن قال الشافعي رحمه الله ان صاحب الكثير لا يكون اولى ولا يترجح على صاحب القليل حتى كان
عنده لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الاخذ بالشفعة ولو ترجح لصار الكل له لان المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم
لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالغلة والثمرة من الشجرة المشتركة فجعلت مقسومة على قدر الملك وفيه جعل حكم العلة
متولدا منه كالمولود من الحيوان بالفرع والحال انه ليس متولدا منه فان الثمرة قائم والحكم يثبت بالعلة والتملك ثمن بالبيع
ولا تولد منه وجعل الحكم مقسوما على قدر العلة وليس كذلك فان الملك مع القرابة علة العتق ولا ينقسم العلة عليها لان العلة
ما لم يتحقق بجميع اجزائها لا يثبت الحكم بها واتفقت الصحابة رضي الله عنهم في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما زوج
على ان للزوج النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان بالعصوبة ولا يترجح عصوبته بالزوجية لان الزوجية ليست من نصف العصوبة
بل هي علة اخرى لاستحقاق الارث سوى العصوبة وقال جمهور الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام ان
السدس له بالاخوة والباقي بينهما نصفان بالتعصيب وقال ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام فقد رجح ابن العم
الذي هو اخ لام لان الكل قرابة فيتقوى احدى الجهتين بالجهة الاخرى كالاخ لاب وام مع الاخ لاب واخذنا بقول
الجمهور وهم لم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة للاستحقاق بانفرادها والاخوة اقرب من العمومة فكانت الاخوة
سابقة عليها فلا يمكن ان تجعل وصفا للعمومة لان الوصف لا يسبق الموصوف بخلاف الاخ لاب وام فانما جعلت فيه زيادة
الوصف للاخوة لاب لان قرابة الاخوة لام وان كانت علة بانفرادها فقرابة الام تابعة لقرابة الاب في الاستحقاق فجعلت وصفا
لقرابة الاب لاتحاد المنزل تحقيقه ان العمومة باعتبار مجاورة في صلب الجد فلا يمكن ان يجعل المجاورة في رحم الام موجبة
زيادة وصف في معنى المجاورة في صلب الجد فاما المجاورة في رحم الام فيمكن ان تجعل مقوية للمجاورة في صلب الاب
ومما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر اذ المعنى انما صار حجة باثره فما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج
به اولى لثبوت القوة فيما به صار حجة وذلك كالاستحسان في معارضة القياس ونظيره الخبر فانه لما صار حجة

بالاتصال برسول الله عليه السلام وجب رجحانه بانه يعني الاتصال من الاشتهار وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه
وصلاحه فان قيل اليس الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل
من بعض فلم ترجح احد القياسين بقوة الاثر قلنا العدالة لا تقبل التزايد لان العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحارم ومراتب التقوى ليس
بانواع بعضها فوق بعض لكن لقوته تعتبر بانواعها بخلاف ثبات العلة فان ذلك يكون بادلة معلومة منقادة وتنال التزيد بعضها
فوق بعض فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن انكارها وبيان هذا في مسائل منها ما قال الشافعي رحمه الله في طول
الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لانه يرق ماءه مع استغنائه عنه وذلك حرام على الحر كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز
له التزوج بالامة وانما قلنا فيه ارقاق مائه لان الولد يتبع الام في الرق والحرية والولد جزء من الاب والاب حر بجميع
اجزائه فاذا صار الماء تبعا للام تصير جزء الحر رقيقا ضرورة وهذا وصف بين الاثر فان فيه ارقاق اهلاك حكما اذ الرق
اثر الكفر وهو موت حكما فلا يباح ما فيه الا عند الضرورة ولا ضرورة لوجود طول الحرة وهذا يجري اللعان في الكافر المعصوم
بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا
لم يجد طول الحرة لان فيه ضرورة وقلنا الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة لان الامة محللة في حق العبد على الكمال
فيكون محللة في حق الحر على الاطلاق وهذا لان الوطء اذا دفع الى العبد يحل اصلح للحر والامة جميعا وقال له تزوج
من شئت جاز له ان ينكح الامة فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر كالنسب ولا يتخيل وهذا قوي الاثر لان الحرية من صفات
الكمال واسباب الكرامة فيجب ان يصير اهلا لملك الاشياء والولاية ويخرج من ان يكون مولى عليه والرق من اسباب
تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر حتى ان يجوز له التزوج بثنتين مثل الحرة
في الكل تحقيقا للتنصيف وما يكون شرطا في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر لا يكون شرطا في حق العبد ولو كان
عدم الطول شرطا لنكاح العبد ليس بشرط في حق الحر كيف يجوز ان يتسع الحل بسبب الرق
حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر وهذا انه يظهر قوته بالتامل في احوال البشر الا ترى ان النبي عليه السلام لما
كان اشرف الناس كان اوسعهم حالا حتى حل له التسع او ما شاء من النساء فقد روي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى اباح له من النساء ما شاء وان علته ضعيف تحقيقه
فالارقاق دون التضييع لان الارقاق اهلاك حكمي والتضييع بالعزل اهلاك حقيقي والعزل في الامة جائز
مطلقا وفي الحرة برضاها فلان يجوز له الارقاق بنكاح الامة اولى وبحاله فان نكاح الامة جائز لمن ملك
سرية يستغني بها عن نكاح الامة وكذلك اذا كان في ملكه ام ولد فتزوج امة جاز ومعلوم انه مستغن عن تعريض
الجزء للرق بعينها فان الولد منها يكون حرا ومنها ما قال ان نكاح الامة الكتابية لا يجوز للمسلم لان الرق
اثر في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر حتى لا يجوز نكاح المجوسية فاذا اجتمعا في شخص تحقق

بالكفر

بالكفر الغليظ وهو الشرك ولان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة عند خشية العنت وهو انما يكون فيما
ارقاق الولد والضرورة ترتفع باحلال الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقلنا
الامة الكتابية حلال للمسلم لان نكاح الحرة الكتابية حلال للمسلم فيحل نكاح الامة الكتابية قياسا على
دين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم فيملكه الحر المسلم وهذا لما قلنا ان الرق لا يحرم اصل النكاح وانما
يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم والحدود في العبادات فان الحل مبني على اصل
الحرية فيها والتنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف
في العدد وفي جانب المرأة غير متعدد فانها لا تقدر على التزوج برجال كما يتزوج الرجل بنساء فلا يحتمل التنصيف
ولكنه من حيث الاحوال متعدد وهي حال التقدم على نكاح الحرة وحال التأخر عنه وحال المقارنة فهو متقدما
ولم يحرم متاخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف اذ لا يمكن ان يصح بعضه فتغلب التحريم على التحليل
كالطلاق الثلث والاقراء فان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا او نقول في الحقيقة
معا لان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التأخر فيثبت الحل في حالة الانفراد
دون الانضمام وهذا وصف قوي الاثر بالتامل في الاصول فان الحل تارة يثبت بالنكاح وطورا بملك اليمين ثم حل
الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذا في الحل بالنكاح وكذلك قلنا ان الحر اذا تزوج امة على امة يجوز
كالعبد اذا فعله قلنا ان اثر الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم وقوله ان للرق اثرا في حرمة النكاح ضعيف لما بينا
ان الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب تنصيف ما يقبله كعدد النساء لم يحرم على العبد ما يحل للحر لكنه اثر
في التنصيف فكذا رق الاماء وقد يجعل الرق من اسباب فضل الحل حيث جوز نكاح الامة المسلمة للعبد عند
الطول ونكاح الامة الكتابية عند عدم الطول والحرية من اسباب نقصان الحل وهذا عكس المعقول لان الحل نعمة
والعقل يأبى ان يكون الحر انقص من العبد نعمة ونقض الاصول لان الاصل ان يكون اثر الرق في التنصيف لا في
التفضيل ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا اذ لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية واثر الرق
ودين الكتابي يختلف ايضا فان الرق في التنصيف واثر دين الكتابي في التحريم فلم يصح ان يجعلا علة واحدة مع اختلاف
اثريهما ولا نسلم بان جواز نكاح الاماء ضروري وهذا لان الرقيق في النصف الباقي مساو للحر ولما كان نكاح الحرة
مشروعا لا بطريق الضرورة فكذا نكاح الامة في النصف الباقي لها ولم يجعل بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف
بالرق ضروريا فكذلك في حق الامة بل اولى فانها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح ولما
قلنا من سقوط حرمة الارقاق اذا العزل جائز وسواه اهلاك حقيقي فالارقاق وسواه اهلاك حكمي اولى لكنه في حكم
الاستحباب ضروري بمعنى لا يستحب له نكاح الامة الكتابية مثل نكاح الحرة الكتابية فانه جائز ولكن المستحب تركه لان جواز

ولا يصح بعضه

نكاح الأمة ضروري بل الجواز مطلق لاقتضاء المقتضي كما أن نكاح المسلمة مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب
لكنه مطلق لا ضروري ومنها ما قال في إسلام أحد الزوجين في دار الإسلام وفي دار الحرب إن كان قبل
الدخول تقع الفرقة بنفس الإسلام وإن كان بعد الدخول تتوقف على انقضاء العدة وإذا ارتد أحدهما قبل
الدخول تقع الفرقة في الحال وبعد الدخول تتوقف على انقضاء ثلاثة أقراء فسوى بين الردة والإسلام في إضافة
الفرقة إليهما وفي توقف الفرقة على انقضاء ثلاثة أقراء وعندنا إذا أسلم أحد الزوجين لا تقع الفرقة قبل
الدخول أو بعده حتى يعرض الإسلام على الآخر فإن أسلم فهما على نكاحهما وإن أبى فرق القاضي بينهما وإذا ارتد أحدهما
يتعجل الفرقة قبل الدخول وبعده قال إن سبب الفرقة اختلاف الدين لأن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر
الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وكذا عند ردة أحدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذا لا يبقى النكاح
وهذا اعتبار البقاء بالابتداء وهو ضعيف جدا لأن قيام العدة والتمجس يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء والتحقيق
إضافة الفرقة إلى الإسلام لا تصلح لأنه سبب لعصمة الملك دون زواله إذ الإسلام عاصم لقوله عليه السلام فإذا قالوها عصموا مني
دماءهم وأموالهم ولا الكفر لأنه ليس بأمر حادث بل هو دوام لما كان ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب
نقضا ضرورة وهذا لأنه كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فإن قيل إنا لم نجعل الكفر قاطعا مع
الآخر دون إسلامه الحادث لأنه لم يكن مانعا لابتداء العقد مع كفر الآخر والآن صار مانعا قلنا بأن صار مانعا
تبدل الحال لا يدل على أنه يصير قاطعا فثبت أنه يمنع ولا يقطع والشرع [illegible] في القطع الأولى أن نكاح
الحرة يمنع نكاح الأمة ولا يقطع نكاحها والحدث يمنع ابتداء الشروع في الصلوة ولا يقطعها وإذا لم يصلح
واحد منهما سببا للفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها لأن ما هو المقصود بالنكاح [illegible] فات
جعلنا السبب إباءه [illegible] فتعرض النكاح [illegible] الخلاف [illegible] ويجعلها معلقة
والتعليق حرام قال الله تعالى فتذروها كالمعلقة وجعله ظالما على النكاح لفوات الغرض الذي شرع له النكاح
وإذا كان كذلك صار مفوضا إلى القاضي لأنه نصب لإزالة الظلم والقاضي نصب لإزالة الظلم عن الناس وهي
قوي الحق بالترجيح إلى الأصول فالتفريق باللعان والجب والعنة والإيلاء ثابت بالسبب [illegible] على من [illegible]
فوات الإمساك بالمعروف من جهته وهذا لأن باللعان [illegible] حل الاستمتاع كما [illegible] ذكر في المنتقى إذ اللعان
مما يشتمل عليه اللعنة أو الغضب من الله [illegible] وحل الاستمتاع [illegible] ومتى زال حل الاستمتاع
في حقه [illegible] دون [illegible] فوات هذا الغرض في الجب والعنة
ظاهر وكذا في الإيلاء لانتظام [illegible] في الجماع وأما الردة [illegible] من أسباب زوال النعمة [illegible]
وهو ما قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولأن النكاح ينبني على الحق [illegible] والردة سبب الإسقاط

بنا هو كرامة فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة فلا يبقى النكاح ولم يوصف بين الحالين ولا يلزم إذا ارتدا معا
فإن الفرقة لا تقع بينهما مع أن ردة أحدهما موجودة لأنا تركنا القياس فيها بإجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس
والقياس ليس بحجة في معارضة الإجماع ولأن حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية من ارتداد
أحدهما إلى ارتدادهما إذ لا يلزم من كونه منافية للنكاح في أقوى الحالين كونها منافية للنكاح في أدنى الحالين
ولأن في ردة أحدهما اختلافا ومضادة وفي ردتهما ائتلافا وموافقة وفي الاتفاق حصول أغراض النكاح
وفي الاختلاف فواتها وقوله أن الردة غير منافية بدلالة أن ردتهما ضعيف لأنا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء
النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح ومنها ما قال في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن فيه
التكرار كالغسل وقلنا إنه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ثم تأثير المسح في سقوط التكرار أقوى من تأثير
الركنية في سنية التكرار إذ الركنية لا توجب التكرار بل تأثيرها في كونه محققا وتحصيله لا في التكرار كما في الأركان
ولا تختص الركنية بالتكرار [illegible] بكمال المفروضة وليس بركن وأثر المسح بالتخفيف يظهر لوجود الاكتفاء بالبعض
مع إمكان الاستيعاب ولتأديه ببعض محله ولتقوم ثباته على الحكم المشهود به وقيل لأن أوصاف الجعل علة لإيجاب
الحكم فكان زيادة وجوب الحكم به رجحانا من حيث العلية ولأن الحكم إنما يثبت لرجوعه إلى الكتاب أو السنة
أو الإجماع وما كان ثبوته بالكتاب أو السنة أو الإجماع يكون ثابتا قطعا فما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند
العرض على الأصول يكون راجحا باعتبار ما يوصف برجحه ومثاله قولنا في صوم رمضان إنه متعين أولى من قولهم
صوم فرض لأن [illegible] مخصوص بالصوم بخلاف التعيين فيما هو عين حكم لأنه موجود في المعاملات و[illegible] الفرائض كالزكاة
فإنه إذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكاة يخرج عن العهدة والحج حتى لو أطلق النية ولم يعين جهة الإسلام
يجزيه وكذا إذا رد الوديعة إلى المالك يخرج عن العهدة بأي جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا إذا
رد المغصوب على المالك يخرج عن العهدة بأي جهة رده حتى إذا باعه منه أو وهبه له أو تصدق به عليه وسلمه إليه
يقع عن الوجه المستحق وسواء علم صاحب الحق به أو لم يعلم وكذا إذا رد المبيع على بائعه بفساد البيع ولو بهبة أو
صدقة أو بيع [illegible] المشتري من ضمانه لأن الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه [illegible] المستحق على أي
وجه أتى به يقع عن الوجه المستحق عليه وكذا الإيمان بالله تعالى فرض متعين فإذا آمن يكون إيمانا فرضا وإن لم ينو الفرض
لتعينه وكذا إذا فعل المحلوف عليه يحنث وإن لم يفعل بنية اليمين لتعينه وقولهم في مسح الرأس إنه مسح فهو أثبت
في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار فالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة ظهرت الخفة فيها
بترك اعتبار التكرار وليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار فإن الركن اسم عام في الصوم والصلوة ثم أركان
الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود كمالها بالإطالة لا بالتكرار وقد تكرر ما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق مع كونهما

في المنافع انما لا تضمن بالاتلاف مراعاة لشرط ضمان العدوان وهو التماثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم بالاحتراز عن الفضل اذ القيمة دراهم او دنانير وهما جوهران والمنافع اعراض والجوهر خير من
العرض لانهما يبقى ويقوم بنفسه والعرض لا يبقى ولا يقوم بنفسه ولا يجوز ان يجب على المتلف فوق ما اتلفه كما لا يجب
الجيد باتلاف الردي اولى من قولهم انها تضمن بالعقد فتضمن بالاتلاف كالاعيان تحقيقا للجبر اي الجبر حق المظلوم
واثبات المثل تقريبا لا تحقيقا اذ لا يمكن رعاية المماثلة الا بالدخول في تفاوت فيجعل كما يجب القيمة عن الاعيان واما مسند ذلك
بالحرز والظن لما لم يمكن رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف عليه لان دفع الضرر واجب ما امكن فاذا دار الامر
بين ان يسقط الضمان فرارا عن ايجاب زيادة على المتعدي مع اضرار بالمتعدى عليه بابطال اصل حقه في المالية
وبين ان يجب الضمان ويحمل الزيادة على المتعدي رعاية لاصل حق المتلف عليه بعد ما انجبر كان هذا اولى اذ المظلوم
اولى بالنظر ودفع الضرر عنه واكثر الفروض اولى بالدفع عند المقابلة لان التقييد بالمثل واجب في الاموال كلها
والصيام والصلوة وغيرها وسقوط الضمان عن المصحح جائز كالعادل يتلف مال الباغي والباغي يتلف مال العادل
في حال المنعة والحربي يتلف مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع في الدارين لان الظالم مستحق للمظلوم
في احترام حقوقه الا من حيث الانتصاف منه له بالمثل فكان الضمان مشروعا اولى من الضمان الذي هو غير مشروع اصلا
ولان الزيادة راجعة الى حكم الله تعالى لحقيقتنا وحكم الله تعالى معصوم عن الجور وعلم وجوب الضمان العجز عن ايجاب المثل
في موضع ما يجب فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا وهنا سابغ لسقوط فضل اوقع في التقويم والهلاك وسقوط رعاية الصورة
في المثل القاصر ولان لو اوجبت الضمان الاصل ناحق المتلف في الزيادة في الدنيا فلم الاخرة ومتى لم توجب الضمان لا يبطل حق
المتلف عليه اصلا بل يتاخر الى الاخرة فكان هذا تاخيرا والقول ابطالا ومضرة التاخير دون ضرر الابطال ومثال الترجيح
من وجوب الضمان بالمثل ما مر في عامة الاحكام كالملك بلا مر في العقد وما مر في اعتبار حادثة وغيرها وما ذكر مخصوص بالعقد
لان المنافع انما تضمن بالعقد فكان ما ذكرنا اثبت ما ذكروه فكان اولى وبكثرة اصوله لان العلة انما صارت حجة لاصل فيكون
كثرة الاصول ككثرة الرواة ولا شبهة ان في كثرته يزداد الرجحان لانه زيادة على ما به صار الخبر حجة والحاصل ان كثرة الاصول
عبارة عن كثرة نظائر ما وجد فيه مثل الوصف فالحجة هو وصف الحكم لا الفظ فكثرة النظائر توجب زيادة تاكيد الوصف الموثر
فصلح مرجحا حتى لو شهد لاحد العلتين اصول كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا اصل واحد كانت العلة التي شهد لها اصول
كثيرة اولى بالعمل من الاخرى وقلما يوجد في هذا مثل لان الاقسام الثلاثة الاول تعم الاخر ان وهذا النوع قريب من النوع الثاني
لا تجعل في النوع الثاني دليل الترجيح ما هو اثر كثرة الاصول وهو ثباته على الحكم المشهود به وهنا جعل نفس كثرة
الاصول دليل الترجيح لانه سبب تنتفي لعين الثاني في اعتبار الاثر في النوع الثاني اعتبر الموثر ولا يكون هذا ترجيحا بالقياس على القياس
لان ذلك انما لم يجز لان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة وبالعدم عند العدم

الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة وهو العكس وهو اضعف وجوه الترجيح لما مر ان العدم لا يوجب شيئا الا انه ليس
بشيء لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار معه وجودا وعدما مع كونه موثرا فيه
وهو كقولنا في مسح الراس انه مسح لانه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين والوجه والاغتسال من الحيض والجنابة
فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا
بركنين وقولنا في الاخ اذا ملك اخاه انه عتق لانهما قرابة محرمة للنكاح فاشبه الاب والابن لانه ينعكس في ابن العم فانه لا يعتق
بالملك لعدم هذه العلة وهو القرابة المحرمة للنكاح وقولهم بانه يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر فلا يعتق احدهما على
صاحبه بالملك لا ينعكس فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه ولا يحل وضع الزكوة فيه وقولنا في بيع الطعام بالطعام
ان التقابض ليس بشرط في المجلس لانه مبيع معين فلا يشترط القبض في المجلس كما لو باع ثوبا بثوب لانه ينعكس بدل الصرف
وراس مال السلم اي اذا صرف الدراهم بالدراهم او اسلم الدراهم في الحنطة يشترط القبض في المجلس لما كان دينا
بدين او ثمنا بثمن كيلا يكون كالئا بكالئ لان الاثمان لا تتعين في البيع وتعليلهم بانهما مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه
حرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة لا ينعكس لان قبض راس المال في المجلس شرط احترازا
عن الكالئ بالكالئ وان عدم العقد بالعلة لانعدام التفاضل اذا قوبل كل واحد منهما بجنسه بان يكون راس المال ثوبا والمسلم
فيه حنطة ولا يرد علينا راس المال اذا كان عينا فانه يشترط قبضه وقد اختلف راس المال شبيها بالمبيع لانه ليس بمبيع حقيقة
وقد حققناه في موضعه وقول الخصم الاسلام رحمه الله قد لا ينعكس تعليله لان سر السلم لم يشمل اموال الربوا مع ذلك
وجب فيه القبض مشكل الا ان يراد به لم يشمل اموال الربوا بالخصوص بل يجوز ان يكون راس المال مما لا يجري فيه الربوا بان كان
ثوبا وجاز التقويم فان القبض شرط في باب السلم وان لم يشتمل على اموال الربوا او غيره واذا تعارض ضربا ترجيح
كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له اعلم ان من شان المخلص عن تعارض وجوه
الترجيح واصله ان كل محدث موجود بصنعة ربه ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم تقوم به صفات تعقب الوجود
فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال على مخالفة الاخر كان الرجحان في الذات احق من
الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال فيصير كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل الفسخ باجتهاد يحدث من بعده
ولان الحال قائمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مضادة الاصل لكان التبع مبطلا للاصل ناسخا له وهذا لا يجوز
وبيان مثال فيما اتفقوا عليه ان ابن ابن الاخ لاب وام اولى ابن الاخ لاب احق بالعصوبة من العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة
وفي الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم الحال وهي زيادة القرب وكذا العمة لام مع الخالة لاب وام ان
اذا اجتمعا فللعمة الثلثان وللخالة الثلث لكن راجح بحال وهو اتصالها بالحاس لم المقدم ابن الاخ لاب وام
احق بالتعصيب من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما

الى الترجيح في حصين لمعنى في ذات القرابة وهو لكذا بالاب
الصل في ابن الاخ على الاب مع ال مال م

وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لان ابن الاخ لاب تقدم في العصوبة باعتبار
الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة دون الاخ لام للترجيح في الذات معنى والترجيح في
الذات معناه الترجيح في مثل هذا الباب باعتبار الحال ومما يتقرب ومما اختلفوا فيه كمسائل صنعة الغاصب في
الخياطة والصباغة والطبخ والشي ونحوها فينقطع حق المالك بالطبخ والشي ونحوهما لان الصنعة قائمة بذاتها
من كل وجه ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين بل تضاف الى الغاصب لانه بفعله ولو اضيف الى صاحب العين لكان
ذلك للغاصب والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المعنى ونحو ذلك الوجه يضاف
الى صنعة الغاصب اي هالكة العين تضاف الى الغاصب لانه اهلكها بفعله فصار ضامنا بدلهما وسوابه
كونها هالكة فصار الحادث بفعل الغاصب قائما من كل وجه والمغصوب حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فيترجح
ما هو قائم من كل وجه على ما هو قائم من وجه وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل احق لان الصنعة
قائمة بالمصنوع تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب
الحال كقولنا في صوم رمضان كل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد
تعلق جوازه بالنية فاذا وجدت النية في البعض دون البعض ترجحنا باقتران النية بالاكثر لان الاكثر الرجحان
جانب الوجود وقال الشافعي رحمه الله اذا تعارضت النية في جزء من هذا الركن رجحت جانب الفساد احتياطا
في العبادة والجواب ان ما ذكره معنى يرجع الى الحال لان الجواز والفساد من باب الحال وكقول ابي حنيفة
رضي الله عنه فيمن له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها
ثم باعها بالف درهم انه لا يضم ثمنها الى الالف التي عنده لكنه يعتقد على الثمن حول جديد فان وهب له الف درهم
الى الالف الاول لانه اقرب الى تمام الحول فيضم اليه احتياطا فان تصرف في ثمن الابل فربح الفا ضم الربح الحاصلة
وان بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكاة بان يبطل الحاقه بالثاني حولا لان الالف الربح متصل
باصل الثمن الذي ذاتا لكونه حاصلا منه وهو نماؤه ومتصل بالالف الاخر حالا من حيث القرب الى الحول والذات
احق من الحال لما مر ولا الترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد اعلم ان الكلام في الترجيح
في اربعة مواضع في تفسير الترجيح لغة وشريعة وفي الوجوه التي يقع بها الترجيح في بيان المخلص من تعارض
وجوه الترجيح وفي الفاسد من وجوه الترجيح وهي اربعة احدها ترجيح القياس بقياس آخر وترجيح القياس بالخبر وترجيح
الخبر بالخبر وترجيح الخبر بالنص وترجيح النص بالنص لما مر ان ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا وتباع فيه خلاف
الشافعي فقد قال صاحب المحصول فيه مذهب الشافعي حصول الترجيح بكثرة الادلة لان الامارات متى كانت
اكثر كان الظن اقوى والثاني الترجيح بغلبة الاشباه كقولهم ان الاخ يشبه الولد من الوجه ويشبه

ويشبه ابن العم بوجوه كجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه
وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من
الطرفين بخلاف الولد لو الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فاما
قتل الوالد ولده فلا يوجب القصاص فكان هذا اولى وهذا فاسد لان كل شبه يصلح قياسا فيصلح ترجيح القياس
بقياس آخر وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان الوصف هناك المستمر وهو واحد لكن للاصول كثيرة
وهنا الاصل واحد وما هو ركن القياس هو جريان القصاص من الطرفين وكذا وكذا وكذا متعدد وكل واحد
منها صالح للجمع بين المقيس والمقيس عليه فيكون ترجيح القياس بقياس آخر والثالث الترجيح بعموم العلة كقولهم
الطعم اولى بالعلية لانه يعم القليل والكثير اي التفاحة والحفنة وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر يخص
الكثير وهذا فاسد لان العلة خلف النص والنص لا يترجح بعمومه فكيف يترجح العلة بل الخاص من النص اولى
عندهم فكان ينبغي ان يجعل العلة الخاصة اولى ولان التعدي غير مقصود عندهم لان التعليل بالعلة القاصرة
جائز عندهم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه وهو الاثر لا بصورته والعموم صورة لانه من اوصاف الصيغة
والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين كقولهم ان علتنا وصف واحد وهو
الطعم والجنس شرط وكان اولى من علتكم وهي القدر والجنس وهذا فاسد لان العلة خلف النص والنصان اذا تعارضا لا
لم يترجح احدهما بكونه اوجز عبارة فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثم ثابت بصيغة النص ويتحقق في ذلك التطويل والايجاز
وهنا يتعلق بالمعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل فصل واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من
وجوهه كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال وهو اما ان ينتقل من علة الى اخرى لاثبات الاولى او ينتقل من حكم الى
حكم آخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات
العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع اما الاول فلانه ما ضمن العلة ابتداء الا لتصحيح الحكم بها فادام
سعى في تصحيح تلك العلة فهو ساع في ابقاء ما ضمن كمن احتج بقياس فمنع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس فمنع
فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فمنع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب وذلك كقولنا الخارج من غير
السبيلين بعض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقول السائل لا اسلم بان القياس حجة فاحتج المجيب بقول
عمر رضي الله عنه لابي موسى الاشعري اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندك فيقول السائل لا اسلم بان
قول الصحابي حجة فيحتج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فيقول لا اسلم
بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
فالله اوعدهم بالكتمان وتبين الكتمان وحقيقته تحقق الا بنقله ثبت ان كل واحد من احاد الجمع يلزمه عن الحكم

كالجمع المضاف في الجماعة انه يتناول كل واحد منهم وكذلك اذا علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع
انه لا يضمن اذا استهلك الوديعة لانه سلطه على استهلاكه فلما انكر الخصم احتاج الى اثبات انه مسلط فكان
حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكره من العلة ولا نص ولا دليل على اثبات الحكم بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات
تلك العلة حتى يصير دليلا على اثبات الحكم بها واما الثاني فلان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم تحقق فاذا
انتقل بعد الحكم حتى يثبت بالعلة الاولى كان ذلك اية كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة
يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد
الكتابة لا يمنع ولكن نقصان الرق هو الذي يمنع فيقول بهذه العلة وجب ان لا يمكن نقصان في الرق لكنه الذي يمنع
فيقول بهذه العلة وجب ان لا يمكن نقصان في مانع من الصرف الى الكفارة او لا يبقى ما يمنع فهذا اثبات حكم اخر بالعلة
الاولى واما الثالث فلانه لما ادعاه صار مسلما وسعى ضمن العلة الاولى اثبات حكم لكن هذا قد لا يخلو عن
نوع غفلة حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع فلان من الناس من استحسن ايضا واحتج بقصة
ابرهيم عليه السلام في محاجة اللعين فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت عارضه اللعين بقوله انا احيي
واميت فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فانتقل الى حجة اخرى لا لاثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله
تعالى عنه على وجه المدح دون الذم والصحيح انه انقطاع لان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق فاذا لم
يكن منتهيا لم يقع به الابانة الا ترى انه اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه
التعليل المبتدأ اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى
كانت لازمة لانه عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت اذ اللعين ما كان يحيي ويميت حقيقة الا انه انتقل
دفعا للاشتباه اي ان ابرهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة انتقل من الحجة الاولى مع
انها كانت لازمة الى حجة اخرى لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا مستحسن في طريق النظر بان ينتقل المجيب بعد اثبات حجته على
ان ما يقول مشروعا في جواب اخر وهذا لان الحجج انوار فضم حجة الى حجة لزيادة الطمأنينة كضم سراج الى سراج لتنوير
المكان فيكون حسنا واعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله
فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على الجحد
الا العجز عن الدفع كما استدل به خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها
الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عبارة عن قصور المدعي عن بلوغ ما اغراه وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه
وهذا العجز نظير العجز الناشئ عن اقامة الحجة على ما ادعاه وهو كانقطاع المسافر في الطريق فانه عجز عن الوصول الى
مقصده الذي توجه **فصل** جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على الامر الذي يثبت من الكتاب والسنة والاجماع

شيان

شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وهي الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل
للقياس بعد معرفة هذه الجملة اما العلة والشرط فظاهر وكذا السبب لان من الاسباب ما هو في معنى العلة فلهذا
احتيج الى ذكرها اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق
الله تعالى غالب كحد القذف فالدليل على انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرض العبد كالقصاص شرع لصيانة
النفس وعرضه حقه ولدفع العار عن المقذوف وهو ينتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا
يبطل بالتقادم ويجري على المستأمن من غير خلاف ويقيمه القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع بعد الاقرار والدليل على انه
مشتمل على حق الله تعالى انه شرع زاجرا وسمي حدا والحدود شرعت زواجر صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه
الامام دون المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى تتنصف بالرق لا حقوق العباد ولا يحلف القاذف
وانما غلبنا حق الشرع لان ما للعبد يجوز ان يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع الا بنيابة عنه
وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى حتى يسقط بالشبهة وجزاء الفعل في الاصل واجزية
الافعال تجب حقا لله تعالى والادمي بنيان الرب فكان وجوبه حقه ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة والجبران علمنا
رجحان حق العبد فيه وهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في سائر حقوق العباد حتى اذا
قتل السلطان انسانا يواخذ به كما لو اتلف مال انسان بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يواخذ به كما لو اخذ بحقي الزنا
واما قطع الطريق فخالص حق الله تعالى وهذا لا يجب على المستأمن اذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف
حد القذف وهذا لانه جزاء المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان
وفروعه وهي انواع اصول ولواحق وزوائد فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وغيره من الاعذار
وتبدله بغيره يوجب الكفر بكل حال والاقرار باللسان ركن في الايمان عند الفقهاء ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل التصديق
فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر باللسان بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى عند بعضهم ايضا
اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وفي حق الاقرار اصل في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فآمن
يصح ايمانه في احكام الدنيا لوجود احد الركنين وهو الاقرار وان كان قيام السيف على راسه امارة بينة على انه غير مصدق
بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى وهذا الحكم بالردة اذا اكره المرء عليها لان الاقرار في الردة دليل محض على ما في الضمير
لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على راسه فلهذا الحكم يكون ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافرا
بالاجماع فعلم ان الاقرار بالردة ليس بركن فيها بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الاقرار والاصل في فروع الايمان
الصلوة فهي عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها
وباطنه كالنية والخضوع والخشوع ولكنها لما صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى بالاضافة الى نفسه بقوله

ان طهارة تبقى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فاذا صارت من فروع الايمان لا من نفس الايمان
ثم الزكوة التى تعلقت باحد ضربى النعمة وهو المال فان النعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات شرعت
لاظهار شكر النعمة بها وهى دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والمال وقاية النفس والصلوة صارت
قربة بواسطة القبلة التى هى جماد وهى ليست من اهل الاستحقاق والصلوة توجد بدونها وليس الخائف العدو [illegible]
تسقط عنه التوجه الى الكعبة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذى يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته لان
الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى والله تعالى احال الفقير على الغنى فكان له ضرب استحقاق فى الصرف اليه حتى قال بعض
انه مستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة اقوى كانت جهة القربة ادنى ومتى كانت الواسطة ادنى
كانت جهة القربة اقوى اعتبارا للقصور الاخلاص وكماله ثم الصوم الذى يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة
بالاصل اى بالصلوة كانها وسيلة الى الاصل فيه بتمام الحضور والخشوع والصوم رياضة والصلوة خدمة
ومناجاة مع الرب جل [illegible] والمناجاة بالرياضة تصلح لكسب الحكمة ولا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة
الى الشهوات واللذات وهى امارة بالسوء كما وصفها الله تعالى فيحصل قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها ابتغاء
مرضات الله تعالى معنى القربة وهى دون الاولين لان الواسطة فى الصلوة والزكوة غير العابد خارج
عنه والنفس ليست بخارجة عنه فيكون فى كونها واسطة دون الاولين وهذا يقتضى ان يكون الصوم افضل من
الصلوة والزكوة الا ان الصوم شرع وسيلة الى الصلوة لما بينا فكان دونها والزكوة اصل بنفسها وليست بتبع
لغيرها وكان الصوم دون الزكوة وما لم يصر قربة الا بواسطة النفس صار من جنس الجهاد قال عليه السلام الجهاد
جهادان احدهما افضل من الاخر وهو ان تجاهد نفسك وهواك وهذا لان حسن الجهاد باعتبار انه قهر اعداء
الله تعالى والمؤمنين والنفس عدو الله تعالى قال الله تعالى فى الحديث عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وعدو المؤمنين
قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك ثم الحج الذى هو زيارة البيت المعظم وهو لا يتادى
الا بافعال تختص باوقات مخصوصة وامكنة معلومة وهو عبادة هجرة وسفر فكان دون الصوم لان فيه قهر اعداء الله
تعالى فكانه وسيلة الى الصوم لان به بعدا عن الاهل والوطن فيضعف نفسه وتنكسر شهوته فكان اقل درجة من الصوم
بواسطته وهذا ما هو فى اصل الرياضة والعمرة سنة وقربة تابعة للحج كسنن الصلوة ولما كان افعالها من جنس افعال
الحج وكانت دون افعال الحج لم يكن مثله بل يكون تبعا له ثم الجهاد الذى شرع لاعلاء الدين وهو فرض عين فى الاصل
لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين وهو يحصل بالبعض
صار فرضا على الكفاية فيسقط بقيام البعض به عن الباقين [illegible] وذلك جناية معقودة بالاداء
والمحو فاذا حصل [illegible] المقصود بالبعض سقط عن الباقين والاعتكاف قربة زائدة لما فيه [illegible] الى الصوم [illegible] الفرع عن [illegible]

شمولى

173

شمولى البطن والفرج وهو مشروع لتكثير الصلوة حقيقة او حكما بانتظار الصلوة اذ المنتظر للصلوة كانه فى الصلوة
بالحديث ولكن اختص بالمسجد لانه معد للصلوة فكان من التوابع وعقوبات كاملة كالحدود من حد الزنا والسرقة
وشرب الخمر شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول ولما كانت كاملة لانها وجبت بجناية كاملة فكان الجزاء المرتب
عليها عقوبة كاملة وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وسميتها اجزية لتفرقة بين الكامل والقاصر من حيث
العقوبة لا تسبق الخطاب ولم يثبت فى حق الخاطئ لانه بالتغافل فوصف بالتقصير ولزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل
والصبى لا يوصف بالتقصير اصلا فلا يثبت فى حقه العقوبة القاصرة والكاملة ولا يثبت الحرمان فى حق القاتل بالسبب
وحافر البير وواضع الحجر فى غير ملكه بان وضع الحجر فى الطريق فعثر مورثه فيه ومات وفى الشاهد اذا رجع عن
شهادته بان شهد عند القاضى ان اخا فلان قتل فلان بن فلان عمدا وقضى بالقصاص ثم رجع عن شهادته بعد
القصاص لان الجزاء على مباشر القتل الخطأ لقوله عليه السلام لا ميراث للقاتل فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل فيكون
القتل سببا والموجود من هؤلاء تسبيب لا مباشرة القتل اذ المباشرة ان يتصل فعله بغيره فيحدث منه التلف كما لو جرح
ومات والتسبيب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله كما فى حفر البير وحقوق دائرة بين
العبادة والعقوبة كالكفارات ففيها معنى العبادة فى الاداء لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير واطعام
المساكين ويشترط فيها النية ويجب بطريق الفتوى ويؤمر عليه الاداء بنفسه ولا يستوفى منه كرها وما فوض الشرع
اقامة شئ من العقوبات على المرء الى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هى التى تجب جزاء الفعل
فان العبادة تجب ابتداء وهى لم تجب ابتداء بل تجب بعد الفعل وسميت كفارة باعتبار انها ستارة للذنب [illegible]
[illegible] عقوبة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها لما كان دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر فى
المستقبل والقتل خطاء دل انما تجب عبادة وعقوبة اعتبارا للحظر والاباحة والاداء عبادة محضة بالنية فتعين
جهة العبادة ضرورة لان وجوبها على الخاطئ والناسى والمكره دليل على رجحان جهة العبادة اذ لو لم يكن راجحا لما
وجبت على هؤلاء لانه حينئذ اما ان يكون جهة العقوبة راجحة على جهة العبادة او تساوى الجهتان وعلى التقديرين
يمتنع الوجوب اما على الاول فظاهر لان العقوبات لا تجب مع الشبهات وكذا على الثانى لانها بالنظر الى جهة العبادة تجب
وبالنظر الى جهة العقوبة لا تجب فلا تجب بالشك وهذا مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى اعتبر فيها صفة الفعل
حتى اذا كان الفعل دائرا بين الحظر والاباحة يجب الكفارة والا فلا ولهذا لم تجب بقتل العمد واليمين الغموس لان كلا منهما
كبيرة محضة [illegible] ليس فيه شئ من الاباحة ولم تجب على المسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوهما لانها جزاء الفعل ولا فعل
منه ولا مباشرة وعلى الصبى لانها من الاجزية فيستدعى سبق الجناية وهو ليس من اهل العلم بالخطاب والشافعى رحمه الله
جعل كفارة القتل ضمان المتلف فاوجبها [illegible] فى حقوق الله تعالى [illegible] الحجة [illegible] ان لا

لحق المتلف عليه من الخسران والله تعالى متعالى عن ان يلحقه خسران فيحتاج الى الجبران بخلاف الدية
فانما ضمان المتلف اجماعا وهذا يجب على المسبب ولان جهة العبادة راجحة في الكفارات كما مر الا في كفارة القتل
واليمين ولهذا لم يجب على الكافر لانه ليس من اهل العبادة وهي تجب عقوبة حتى ان وجوبها يستدعي جناية كاملة
وان كانت تؤدى عبادة ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود وتسقط باعتراض المرض والحيض اذا وجدت قبل ذلك لكن
الشبهة ومن اصبح مقيما في رمضان صائما ثم سافر في خلال النهار لا يباح له الفطر ولكنه اذا افطر متعمدا لا يجب عليه الكفارة
لوجود السفر المرخص له في الجملة فيصير شبهة ولظاهر قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر ولم يجب
على من افطر متعمدا بعد ما رأى هلال رمضان وحده ورد القاضي شهادته للشبهة الناشئة من قضاء القاضي
وكون هذا اليوم من شعبان وان كان صوم هذا اليوم واجبا عليه بالاتفاق ولظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم
تصومون لان هذا اليوم ليس يوم صومهم ولشبهة في الرؤية لاحتمال انه راى خيالا فظنه هلالا والثابت في كفارة
الحج كفارة الافطار ثبت بالكفارات ونحن رجحنا جهة العقوبة فيها لقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وبقول الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت الهلاك
الحقيقي غير مراد به اجماعا فيكون الحكمي مرادا وذا انما يكون بارتكاب سبب العقوبة وبعدم وجوبها على الخاطئ لو كانت سبب
الكفارات لوجبت عليه ولان الصوم حق الله تعالى خالصا والطبع يميل الى الجناية عليه خصوصا في ايام الصيف بالبعد عن
الجوع والعطش فاستدعى زاجرا فيكون ذلك جعله ايضا لكنه لما لم يكن خطأ مستدا ماما لان تمام الصوم انما يكون بعزوب الشمس
صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين اي بوصف العبادة والعقوبة ويجوز ان يكون الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء
بطريق العبادة كالحدود لان اقامة السلطان عبادة لانه مامور به فيثاب على ذلك والغالب انما يليق بالعبادة والقربة
ولا يجوز ان يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال فصار الاول اولى ولهذا قلنا تتداخل
الكفارات في الفطر لكن الشبهة في التداخل لفوات المقصود وهو الانزجار بخلاف كفارات اليمين وغيرها عبادة فيها
معنى المؤنة كصدقة الفطر ولهذا لا تتادى الا بنية العبادة ولا يجب الا على المالك ويشترط لها النصاب وهي صدقة كالزكاة
ولهذا يقال زكاة الرأس ويجب على الغني بسبب الغني كالنفقة ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
ولما لم يكن عبادة خالصة لم تشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ ويجب على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة
يجب عليهما للمحارم منهما بخلاف الزكاة ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر لانه مصروف الى الفقراء كالزكاة
ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة واجاز محمد رحمه الله تعالى على الكافر لانه لما تردد بين المؤنة
والعبادة لم يجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج لان سببه الاشتغال
بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام بخلاف العشر والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل

في الشريعة لقوله عليه السلام حين راى آلة الحراثة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله
عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وكل واحد من العشر
والخراج شرع مؤنة لحفظ الاراضي وانزالها لان الغزاة انما يستحقون الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام يد
كل جبار وعنيد فيأمن الملاك بدعاء الفقراء لقوله عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فانما صار الاراضي محمية عن العدو
بباس الغزاة المجاهدين ودعاء الفقراء المحتسبين وباعتبار ان في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم لان
الاسلام سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ويبقى عليه بعد اسلامه لانه لما تردد بين
المؤنة والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك ولا يسقط بعد الوجوب بالاسلام بالشك لان المسلم من اهل المؤنة ابتداء
وبقاء الاسلام لا ينافي صفة العقوبة كما في الحدود وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر في حق الكافر اذا اشترى ارضا
عشرية انه يبقى كما كان لكونه مؤنة وان كان لا يجب ابتداء لكونه عبادة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يتحول خراجا وقال ابو يوسف
رحمه الله يجب بتضعيفه لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافي صفة القربة من كل وجه فلا يمكن ابقاؤه والتضعيف اولى
من التغيير الى الخراج لان فيه تغيير الوصف وفي ايجاب الخراج تغيير الوصف والشرع ورد بالتضعيف في الجملة كما في حق
بني تغلب اما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه فلهذا بقي الخراج وعن محمد رحمه الله روايتان في
مصرف هذا العشر في رواية يصرف الى المقاتلة كالخراج لانه ماخوذ من الكفار وفي رواية يصرف الى الفقراء لانه
بقاء باعتبار المؤنة فيصرف حيث كان مصروفا قبله والجواب عن كلام محمد لان العشر غير مشروع على الكافر الا بشرط التضعيف
فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقا للاجماع وعن كلام ابي يوسف ان التضعيف ضرورة يرى بخلاف
القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم باعيانهم صالحوا ذلك والسبب ان بني تغلب ابوا عن الروم ولا نصير واعوانا علينا
وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية ويقولون انا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون ولا نعطي الدنية فقبل عمر رضي
الله عنه منهم وقال هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار دونهم في الحمية فلا يصار الى التضعيف
مع امكان الاصل وهو الخراج اذ المصير الى الخلف عند العجز عن الاصل والعجز موجود في حق بني تغلب معدوم في حق
غيرهم فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه وهو ان يصير خراجا وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن
يعني ان الخمس حق ثبت انه تعالى بحكم انه المالك للاشياء ولا يتعلق بذمة المكلف ولا مدخل لفعل العبد فيه اصلا
بخلاف الصلوة والزكوة فان لفعل العبد مدخلا فيهما اذ الصلوة عبارة عن الافعال المعلومة والزكوة عبارة
عن اداء جزء من المال الى الفقير وهذا لان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله قال الله تعالى قل الانفال
لله والرسول لكنه اوجب الاربعة الاخماس للغانمين منة منه عليهم فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له كالصلوة
والزكوة بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته نيابة عن الله ولهذا جاز صرف الخمس

الى الغانمين الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لا تنقل الى
ملك الكل بعد الخلفاء منهم وكذا حق الخمس لبني هاشم لانه لما نحو على العبد اداء طاعة لم يعر من الايجاب نحو
العقوبات فيها صارت من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة غير انه جعلت النصرة علة لاستحقاق الخمس لانها
من الافعال والطاعات فكانت اهلا للكرامة اذ النصرة طاعة والمطيع يستحق الكرامة والمراد بها النصرة المخصوصة وهي
الانضمام الى رسول الله عليه السلام في حال ما هجره الناس بعد دخول الشعب معه والقيام بنصرته واليه اشار عليه السلام
بقوله انهم لن يزالوا معي في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه حين قال عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله بينهم فما بالنا نحن وبنو المطلب في القرابة اليك على السواء فما بال كل اعطيتهم وحرمتنا ولهذا
نعتبر الخمس بعد الاخماس فانه يستحقها من نصر لا من له القرابة بالاجماع وعند الشافعي رحمه الله العلة هي القرابة لانه
تعالى قال ولذي القربى والحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان ما خذ الاشتقاق علة له كما عرف قلنا قرابة النبي عليه
السلام خلف ولا يصلح علة لاستحقاق شيء ولان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة فلا يكون له فيها حجة ولان صيانة قرابة
النبي عليه السلام عن اعواض الدنيا واجبة قال الله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا ان اجري الا على رب العالمين فلا يجوز ان
يكون النصرة وصفا للقرابة حتى يتم بها القرابة علة لما مر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح مرجحا ولان الله تعالى جعل جنس القرابة
لانها تعمل احيانا والقرابة جبرية فلم تصلح وصفا مرجحا كالزوجية فيما اذا كان ابني عم احدهما زوج لانها تحاول
قرابة العم فلا يصلح مرجحا وما كان الغنيمة كلمة الله تعالى خالصا لان الجهاد حق الله تعالى خالصا فكانت الغنيمة تلك
عند تمام الجهاد حكما لان الاخذ مقصودا والجهاد انما يتم حكما بالحرز بدار الاسلام لانهم ما داموا في دار الحرب فهم قادرون
على دفعهم عن دارهم فلو كانت الغلبة تامة باخذها كسبب حقوقنا لوجود الاستيلاء على مال مباح كالصيد وعلى هذا يبتنى
على هذا الاصل مسائل كثيرة منها انه لا يجوز القسمة في دار الحرب ولا يورث نصيب من مات من الغانمين قبل الاحراز واذا
لحقهم مدد قبل الاخراج صاروا شركاء في الغنيمة واما الثالث وهو النوافل والسنن والآداب لكونها نايلة على الواجب
وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وعوضها كالدية ونحوها وتنقسم الحقوق الى الحاصل وخلف الحاصل و
الحقوق كلها سواء كان حق الله تعالى او حق العبد تنقسم الى الحاصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم الحق
الابوين بعد الايمان في حق اولاد الصغير في الاحكام كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدلا خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا وذلك فيمن اكره على الاسلام فانه يحكم بايمانه وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين في
حق الصغير خلفا عن ادائه بسبب التصديق والاقرار من احد الابوين ثبت الايمان في حق اولاد الصغير على انه خلف عن
التصديق والاقرار في حقه ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي
صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع بالقسمة في سهم رجل من الجند في

دار

دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلف عن الخلف بل كان ذلك خلف عن اداء
الصغير لكن البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف المورث وان كان الترتيب فيها فان الابن مقدم على ابن الابن
ولا يكون ابن الابن عند عدم الابن خلفا عن الابن بل خلف عن الميت ولا يعتبر اداء احد الابوين مع اداء الصغير بنفسه
اذ لا يعتبر الخلف مع وجود الاصل وكذلك في حق المعتوه والمجنون وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه في حق
الطهارة التي هي شرط الصلوة وهذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعي رحمه الله ضروري ولهذا لم يعتبر التيمم قبل
دخول الوقت في حق اداء الفريضة ولم يجوز اداء الفرضين بتيمم واحد لانه خلف ضروري فيشترط تحقق الضرورة
بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت وعقيب كل فريضة تتجدد ضرورة اخرى ولم يجوز التيمم
للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحري في انائين
طاهر ونجس لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء الطاهر ممكن بالتحري فلا يصار الى التيمم وشرط
طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو خلف مطلق عند العجز عن الاصل والخلف يتعدى حكم الاصل الحكم
به على الوجه الذي يثبت الاصل ما بقي العجز وعندنا يجوز جميع الصلوات به وقلت في الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند
العجز وقد تحقق العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فبين انه كالماء عند عدم الماء ولكن الخلافة فيه بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وفي بين الوضوء والتيمم ويبتنى عليه مسألة امامة المتيمم للمتوضئين فعند محمد وزفر لا يؤم المتيمم المتوضئين لان التيمم لما كان
خلفا عن الوضوء كان المقتدي صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صاحب الخلف
الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع والساجد بالمومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء
في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما
بالاخر كالماسح مع الغاسل وقد يكون التيمم خلفا ضروريا في حال وجود الماء وهو ما يخاف فوت صلوة الجنازة ان لو اشتغل
بالوضوء فالخلافة هنا بطريق الضرورة عند محمد رحمه الله حتى ان من تيمم لجنازة وصلى عليها ثم جيء بجنازة اخرى يلزمه
تيمم اخر عنده وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان يتوضأ فيه وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يجوز له ان يصلي
على الجنازة ثم لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلوة على جنازة لان تيممه قد صح
فلا يزول الا بالحدث او القدرة على استعمال الماء ولم يوجد واحد منهما وله ان التيمم الذي صلى به على الجنازة الاولى
بطل بعد الفراغ من الاولى لفوات الضرورة نعم قد جاءت ضرورة اخرى لكنها لم تعتبر في حق بقاء تلك الطهارة الاولى
ان صاحب العذر اذا خرج الوقت تنتقض طهارته وان دخل وقت اخر كما خرج الوقت لانها طهارة ضرورية فكذا هنا
الخلافة ضرورية عنده فبطل التيمم بانقطاع تلك الصلوة ويحتاج الى تيمم اخر وعندهما لما لم تكن الخلافة ضرورية يبقى

الطهارة لانه خلف مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد وجد اذ الكلام فيه وفيما نحن فيه المسألة بناء على ما مر من ان
الخلفية بين التيمم والوضوء عنده وحصول الطهارة به لضرورة خوف فوت الصلوة وقد انتهت باداء الصلوة فينتفي
حكمه غاية ما في الباب ان الجنازة الثانية اذا حضرت تحقق الضرورة ايضا الا ان الخلفية قد انتهت بالفراغ عن الصلوة
الاولى لان التيمم من الفعل وهو عرض لا يبقى زمانين فلما وجدت تامة وانقطعت فلا يمكن ابقاء الخلفية وهو معدوم وانما بقيت
ضرورة اداء الصلوة فلم يبق بعد الفراغ منها اذا انتهت الضرورة [illegible] والتراب باقيان
لانهما من الاعيان حال حضور الجنازة الثانية فيمكن ابقاء الخلفية بينهما لتحقق الضرورة الحادثة واذا بقيت الخلفية بقيت
الطهارة اذ شرط بقاء الطهارة بالتيمم بقاء الخلفية للتراب وقد وجد فلذلك يجوز عليه التيمم ثانيا والصلوة والصوم خلفهما
القضاء عند العجز عند الفدية وفي باب الحج احجاج الغير وفي حقوق العباد فيه التلفيات او قيمته والكلام في الاصل والخلف
انما يستقصى في المبسوط وغرضنا من ايراد هذا الكلام الاشارة الى الاصل لما ان هذا الكتاب لبيان الاصول والخلافية
لا يثبت الا بالنص ودلالته لا بالراي فكان الخلف فرع بيان الاصل وشرطه عدم الاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا
للاصل فيصح الخلف واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا وبيانه في مسئلة اليمين الغموس والحلف على مس السماء [illegible]
خلف على الاصل المحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف فاما اذا لم
يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف فان اليمين الغموس لما لم ينعقد موجبة
للاصل وهو البر لم ينعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء انعقدت موجبة للبر كانت موجبة
لما هو خلف عنه وهو الكفارة وكذلك في الابدال لم يشترط الا عدم احتمال وجود الاصل [illegible] لم يكن
موجبا للاصل وهو الوضوء لم يكن موجبا للخلف وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل
وهو العدة بالاقراء لم يوجب الخلف وهو الاشهر وقد مر بيانه فيمن اسلم في اخر وقت الصلوة بعد ما بقي منه مقدار
ما لا يمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت بتوقف الشمس كما كان
لسليمان عليه السلام وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن ادعى على اخر انه قتل اباه عمدا وشهد شاهدان
على ذلك وقضى القاضي به وقتل المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فلولي المشهود عليه الخيار ان شاء ضمن
الشهود وان شاء ضمن الولي المشهود بقتله فان اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود بالضمان وان اختار تضمين الشهود
يرجعون على الولي [illegible] عند ابي حنيفة رضي الله عنه لهما ان سبب الملك للمضمون وهو [illegible]
والضمان سبب الملك كما في الغصب [illegible] اي اداء [illegible] المشهود عليه والتعدي
والضمان سبب الملك كما في الغصب المضمون وهو الدم [illegible] ان يكون مملوكا [illegible]
ولابي حنيفة رحمه الله ان السبب لم يوجب بالاجماع في الاصل [illegible] ولهذا قلنا يرجعون بالدية [illegible] الاصل

بدم المقتول لتعذر العمل بالاصل كمن غصب عبدا فغصبه منه اخر فمات عند الثاني [illegible] اذا
ضمن الغاصب الاول رجع بالضمان على الغاصب الثاني وان لم يملك المدبر لان السبب انعقد موجبا للاصل لان ملك العبد
ممكن غير مستحيل وكذلك اذا قضى القاضي بجواز بيعه نفذ قضاؤه ويثبت الحل فيقام مقامه وكذلك اذا شهد الشهود
بان فلانا كاتب هذا العبد وقد ادى بدل الكتابة وقضى القاضي بعتقه ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة المكاتب
كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة لان السبب قد انعقد موجبا للاصل وهو ملك في المضمون لفساد فيه في محله
لانه يحتمل الحق قبل التعلق وهو في ذلك [illegible] مملوك فيثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة لتحقق العجز عن الاصل
وهو ملك الرقبة ولان الشهود متلفون حكما بطريق التسبب حيث اوجبوا القتل عليه ضمانا دمهم والولي متلف حقيقة بمباشرة
القتل وهما سواء في ضمان الدية اذ المسبب ضامن للدية عند الانفراد كالمباشر ثم اذا اختار تضمين المتلف حقيقة وهو الولي
لا يرجع على الشهود [illegible] من حيث الاتلاف فكذا اذا اختار تضمين الشهود لا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا
بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا بالقتل خطأ واخذ الولي الدية فانهم يرجعون اذا جاء المشهود بقتله حيا لانهم
لا يضمنون بالاتلاف لان شهادتهم بناء على دعوى المدعي والمدعي بريء عن الاتلاف بل اخذ تلك الدية وقد
اوجبوا الاخذ [illegible] فكان وجوب الضمان ثمة باعتبار ملك المال على من اخذه القاضي الدية فاذا ضمن الولي كان هو المتملك والمملوك
سالم له واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين ملكوا المملوك في يد الولي قد صرفه الى حاجته فيرجعون عليه بالمملوك والمضمون
ثمة المال وهو محتمل للملك فيملكه الشهود لوجود التعدي والضمان وفيهما ان السبب انعقد موجبا للاصل وهو ملك الدم
لا يملك بالضمان بحال ولا يحتمل ذلك فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف وان اطلق [illegible] على الاصل والاصل هو الدم المتلف
وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون [illegible] ولو ثبت ملك القصاص لا يكون مضمونا بنفسه الا [illegible]
من حل من عليه القصاص [illegible] فاذا لم يكن مضمونا [illegible]
مضمون فكان ملكا بان كان [illegible]

فصل

واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام
المشروعة فاربعة العلل والسبب [illegible] اعلم ان السبب لغة الطريق الى الشيء قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع
سببا اي طريقا [illegible] قال الله تعالى حكاية لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها وقد يسمى الحبل قال الله
تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى سقف البيت والحاصل ان كل ما افضى الى الشيء فهو سبب له وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا
الى الشيء [illegible] ذلك الطريق
لا بالطريق وكذا الحبل الذي لا يوصل الى الماء الذي في البئر بدونه لا يوصل به بل باستعمال [illegible] بالحبل وهو قسمان
سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب [illegible] اعلم ان السبب الحقيقي ما يكون طريقا الى الوصول

الى الحكم ولكن لا تضاف اليه الحكم وجوبا به بخلاف العلة فان الحكم مضاف اليها وجوبا بها ووجودا
عنده بخلاف الشرط فان وجود الحكم يضاف اليه ولا يعقل فيه معاني العلل من التأثير وغيره كما ذكرنا فالتحلل بين
السبب والحكم العلة التي تضاف الحكم اليها وتكون العلة غير مضافة الى السبب كما اذا دل انسان سارقا على مال انسان
حتى سرق او دل على قافلة حتى قطع الطريق عليهم او على نفس رجل حتى قتله لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي باشره
المدلول ومثله دلالة الرجل نحو اهل الاسلام قوما من المسلمين على حصن نحو اهل الحرب بوصف طريقه ولم يذهب معهم فاصابوا
بدلالته لم يكن الدال شريكا في الاصابة لانه سبب محض وكذا لو دل رجل رجلا تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها وولدت اولادا
ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الدال بقيمة الاولاد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب وهو عقد
اباها ووطئه بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة لانه صار صاحب علة لان ما التزم عليه لزم بالاستيلاد والاستيلاد
ثابت بالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذلك الموهوب له اذا استولد الموهوبة ثم استحقت
لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض لا تضاف اليه مباشرة الاستيلاد لان تملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد
بخلاف ملك النكاح فانه موضوع له لما عرف وقد تخلل بينه وبين الولد ما هو علة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف الى السبب
بيقين وكذا المستعير اذا هلك العين في استعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن فيه لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض الضمان وبين
بعلة والعلة هلاك المستعار في يده وقد تخلل العلة بين السبب وبين الحكم وهي الاستعمال المفضي الى التلف بخلاف المشتري اذا
اذا استولدها ثم استحقت مستحق فانه يرجع بقيمته او لعله على البائع وان كان البيع سببا محضا كالهبة لانه باشر عقد الضمان
فالتزم له صفة السلامة عن العيب والعيب فوق الاستحقاق فباشر عقد التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب
وقيل ان ولاية الرجوع على البائع بالعيب والكفالة كان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال ضمنت لك سلامة
الولد وان لم احمه يحكم معنى فان لم تسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا ينشأ في عقد التبرع وانما يثبت في
عقد الضمان باشتراط البدل لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة بالبدل سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لانه ما ضمنه فهو بدل ما سلم
فلم يكن غرما لانه ما لزم بالعوض الذي غرمه فلم يصح الكفالة به لانه انما صار كفيلا عنه فيما لحقه من الخسران تحقيقا للمساواة
ولم يلحقه لانه لزمه باستيفاء المنافع فكيف يكون غرما لانه ما لزم بالعوض الكلي وتمثل بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب
الضمان عليه وهي سبب محض بخروج جناية الاخذ لان الاخذ الذي اداه الامر عن الصيد سبب شرط لا تسبب وقد التزم بعقد الاحرام ان
لا يتعرض امنه فيكون الدلالة جناية عليه ويقال لان الصيد امتنع امنه على المحل اذا فسخ الدلالة بان صيد في الذات وكم
لعلم بمكان الصيد ولان امانة بالبعد عن ايدي الناس وانما يعرض للاتلاف بقتل القاتل فلهذا لم يجب الضمان على
الدلالة حتى يتصل بها القتل فهو نظير الجراحة التي توهم ثم الاندمال بالاتباع على هلاك البتة ثم فانه يسقط في هذا

مع كون الجرح جناية ليتحقق حكمها في حق الضمان وكذلك اذا قلع سن انسان فانه تنبت في سنة فان لم تنبت
يجب الضمان وان نبتت لا يجب بخلاف الدلالة على مال الغير فانه ليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي
الناس ومع اعينهم بل بالحافظ والمالك وقاموا بخلاف المحرم المودع اذا دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يضمن لانه
جان على ما التزمه من الحفظ بالتضييع لانه بالدلالة تضييع حقيقي فصار ضامنا بالمباشرة لا بالدلالة تسببا فكان
حكم المحرم في الجناية على موجب العقد كحكم المودع فكان صيد الحرم مثل اموال الناس حتى قيل ان ضمان صيد الحرم انما
وجب لصيانة الامن الحرم والحرم مثل امن الذي كالمسجد فانه وان كان لله تعالى لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب
في الا انه ما يجب في اتلاف الاموال فكانت مثل اموال الناس الا بحقيقة العقد فيلتزم به الحفظ فيصير بالدلالة
مفوتا لما التزمه فيصير جانيا حينئذ ومن دفع الى الصبي سكينا او سلاحا آخر ليمسكه للدافع فوجاء الصبي به نفسه
لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وهذا لان وجاءه نفسه باختياره
ودفع السلاح اليه غير موضوع للتلف بل هو سبب لانه لو لا دفعه اياه لما اتلف نفسه فاذا سقط من يد الصبي على رجله
فجرحه كان ذلك على الدافع لان السقوط من يده مضاف الى السبب وهو دفعه اياه ولم يتخلل فعل اختياري
لقطع النسبة فكان هذا سببا في معنى العلة فيضمن وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل الى ما لا ولاية له عليه بغير اذن
صبيه الى بعض المهالك كالحر او البرد او شاهق الجبل فعطب بذلك الوجه اي بواسطة الحر او البرد او افتراس السبع
كان عاقلة الغاصب ضامنا كان السبب هنا في معنى العلة باعتبار الاضافة تعترض عليه علة تضاف الحكم اليها اذ ضمير
الحر او البرد او الاسد غير ممكن ولو قتل في يد الآخذ رجلا او غرم عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب
لانه تخلل بين السبب ووجوب الضمان عليه ما هو علة وهو مباشرة الصبي القتل وذلك غير مضاف الى السبب وكذلك اذا مات
بمرض لم يضمن عاقلة الغاصب شيئا لان السبب ليس في معنى العلة لانه لا انتقال الى الآخذ اما من يديه لم يشترط من حيث
صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سبب التلف لان حمله على الدابة سبب للسقوط فيضاف اليه ما لزمه بسبب السقوط
اذا لم يعترض عليه قطع النسبة فان سقط عنها فمات وهو واقف او سار بها فعطب ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا
يستمسك عليها او لا وعلى الحامل على الدابة بغير امر اهله احل ولها ما ذكرنا وان ساقها الصبي وهو يستمسك عليها
على فجج الدابة من الصبي انقطع السبب بحكم المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها
لنا لنأكل انت او لنا كل نحن فصعد فسقط فعطب لم يضمن لان كلامه تسبب وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو
صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال لاكلها انا ضمن عاقلته ديته لانه صار سببا في معنى العلة لما وقع المباشرة
له فيلزمه ما يجب بالمباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لنا كل نحن وقع المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلل كسوق الدابة وقودها لان العلم ان قود الدابة او سوقها سبب في معنى العلة

لانه طريق الوصول الى الاتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة لكنه بمعنى العلة
من حيث ان الاتلاف مضاف اليه لما ان التلف يتولد من الدابة وسوقها وتمثل لان مشي الدابة مضاف الى السائق
وقايدها وتمثل مشي على طبع الدابة وسائق بدفعه ويضيف الطلب الحاصل بوطء الدابة اليها وكذلك شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي
بعد الشهادة عن اختيار منه وكذلك استيفاء الولي وتمثل لا توجب الكفارة وحرمان الارث وان لا توجب عليهم القصاص
لانها اجزاء المباشرة ولم توجد وقد سلم الشيخ في بعض النسخ الى ذكرها الا انه قال هو سبب فيه معنى العلة من حيث انه تصديه
شخصا بعينه فصلح ان يكون موجبا للمقود عليه لان فيه معنى العلة من حيث ان قضاء القاضي من موجبات الشهادة والقتل
مضاف اليه تقديرا اذا وضع حجر في الطريق فانه لا يجب القصاص هناك بالاجماع والفرق له ان الشهود عينوا المشهود
عليه فجعل السبب الملجئ بالقتل الكامل بمنزلة المباشرة وثمة لم يعين احدا للقتل ليكون قاصدا قتله نسبيا والجواب
ان شهادتهم ليست بمباشرة قتل به لانه لم يك والقاضي لا يقضي باختيار منه ولذا الولي انما باشر قتل المشهود عليه باختيار منه
فكانت شهادة الشهود سببا في الحقيقة لكن القاضي لما قضى بشهادتهم والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم
اضيف الفعل الى شهادتهم فصارت سببا له حكم العلل فيضمن لضمان المال ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة كالقود والحرمان
والكفارة واليمين تسمى سببا مجازا لكن له شبهة الحقيقة حتى يبطل التنجيز التعليق لان ما وجد من الشبهة لا يبقى
الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل التنجيز وتعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا لان
ذلك الشرط في حكم العلل فصار معارضا لمعنى الشبهة السابقة عليه … اعلم ان قوله انت طالق ان دخلت الدار او
انت حر ان دخلت الدار يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال يعقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث
لانه بالتعليق منع نفسه عما يقع الطلاق والعتق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب
المنذور مجازا لانه قصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقيق الشرط وكذلك اليمين بالله تعالى تسمى سببا للكفارة
مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى المقصود واليمين مشروعة للبر وذلك ليس بطريق للجزاء
ولا للكفارة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث واليمين تنعدم بالحنث لانها تنعقد للبر وهو يفوت بالحنث ولكنه لما كان يحتمل
ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سببا مجازا تسمية بما يؤول اليه كما في قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون وقوله ليبلونكم بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم قيل ما تناله الايدي البيض
وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا وتمثل عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو سبب بمعنى العلة حتى ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لانه انما يصح من المحل ولا محل قبل الملك وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق ولا سبب للطلاق
فلا يشترط لصحة انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هو تصرف يمين فيعتبر الحال كون المتصرف من اهل اليمين

عند وجد وتمثل الجزاء عندنا شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله ويظهر ذلك في تنجيز الثلاث يبطل
صحة التعليق فانه مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء
على انه لو فات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء
صار لما ضمن به البر في الحال شبهة الوجوب فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب
مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة وجوب القيمة ولهذا لو كفل به انسان صح ولو ابرأ الغاصب صح قبل هلاك
المغصوب ولولا ذلك لما صح لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب فكذلك ههنا يثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان
كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل وبتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطلت وزفر يقول السبب في
التعليق شبهة السببية للحكم وانما هو تصرف اخر هو اليمين ومحله الذمة وانما شرط الملك في الحال اي في حال التعليق وان لم
يكن تطليقا لا حقيقة ولا شبهة ليترجح جانب الوجود على جانب العدم اذ الجزاء لا بد من ان يكون مخيفا وذلك بان
يكون غالب الوجود عند وجود الشرط او متيقن الوجود عند الشرط وذلك بان يكون في الملك او مضافا الى الملك لان الظاهر
في الملك بقاؤه فاذا وجد الملك عند التعليق صح التعليق وصار زوال الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافي وجود الحل
عند وجود الشرط وزوال الملك سواء ثم زوال الملك لا يبطل التعليق فكذا زوال الحل وصار كما لو علق بطلاقه ثم ابانها
بعد التطليقات الثلاث صح … مع ان صفة الحل معدومة والجواب عن هذا ان النكاح علة لملك الطلاق … يستفاد
بالنكاح فصار ذلك معارضا لمعنى الشبهة السابقة عليه اي صار كونه معلقا بما هو علة معنى معارضا للشبهة كونه تطليقا في الحال
ومثل الان تعليق الحكم بما هو علة له كما لو قال ان اعتقك فانت حر فلم يوجد التعليق من حيث انه تطليق لكونه تعليق الحكم
بما هو علة معنى فلم يشترط قيام الحل لانه انما يشترط لشبهة التطليق ومنع الشبهة قد بطلت فبقي سببا مطلقا ومحله
خمسة اي الى فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبان المعارضة اي شبهة التطليق في الحال تقتضي الحلية في الحال وكونه معلقا بما هو
علة ملك الطلاق يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي بطلانه فصار معارضا وقوله حمل الشبهة السابقة عليه اي شبهة التطليق
السابقة على وجود الشرط وقال فخر الاسلام في احل تقريره فيصير قد رفعا ادعينا من الشبهة مستحقا به اي مدفوعا به فقال
… المستحق بالشبهة والايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل لما بين في تقسيم العلة ان كل ايجاب مضاف الى وقت فهو علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وهكذا قلت ان اداء الصوم المتتابع الايام التسعة قبل الرجوع من منى لم يجز لان الله تعالى
قال وسبعة اذا رجعتم على شرط الرجوع فلم يجز التعليق قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط وعجل المسافر
الصوم قبل الاقامة يجوز لان الله تعالى قال فعدة من ايام اخر اضافه الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلا يعدم السببية
معنى قبل وجودها وقت كما عدمت السببية معنى ثمة بالتعليق بالشرط فلم تخرج الشهر من ان يكون سببا لوجوب كنصاب الزكاة
قبل الحول وسبب له شبهة العلل وهو مسألة رجل له امرأتان صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على الزوج فان

بلغ [illegible]

فان ادى ذلك بعينه للصغيرة نصف صداقها ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد بان علمت بالنكاح وقصدت
بالارضاع الفساد وان لم تتعمد فلا رجوع عليها لان ثبوت الحرمة بالارضاع وذلك وجد من الصغيرة الا ان القائم الذي
اتاها بسبب من الكبيرة وله شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية في ذلك حين
تعمدت الفساد فلزمها ضمان العدوان والثالث في العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض
عليلا لانه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى العجز مثل وصف حال المحل ويتغير به حاله معا فهو علة وصار المحل
معلولا كالجرح مع المجروح وغيره لكونه في الشريعة ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وفيه احتراز عن علة العجز
وعن الشرط وعن السبب والعلامة تعرف بالتامل ان شاء الله تعالى لان صحة النكاح فهو علة للحل شرعا والقتل العمد فهو
لوجوب القصاص شرعا والبيع فهو علة للملك شرعا لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها بل الشرع جعلها موجبة لاحكام
للاحكام فانها كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن موجبة للاحكام بخلاف العلل العقلية فانها لا ينفك
عن احكامها وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة
في حقنا بنسبة ايجاب الشرع اياها الى ذلك وهذا كالجزية للاعمال فالمعطي للجنة هو الله تعالى بفضله ثم جعل
ذلك مضافا الى عمل العبد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المرضي من المذهب لا كما ذهب الجبرية من نفي
العمل اصلا ولا كما ذهب اليه القدرية من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل العمل موجبا بنفسه والدليل على المذهب
المرضي ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لن يدخل احدكم الجنة الا بفضله قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا
الا ان يتغمدني الله برحمته وقول اهل الاسلام وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه مشكل لان الحكيم لا
يعذب الا على الكفر وقيل التعذيب ليس بحكمه كذا ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله في تاويلاته والحاصل ان الجبرية يقولون
لا فعل من العبد اصلا والكل من الله تعالى والقدرية يقولون العبد خالق افعاله الاختيارية وشرورها فيكون فعله موجبا
بنفسه كما كان موجودا بنفسه فيستحق الثواب والعقاب بالحقيقة وعندنا فعل العبد غير موجب بنفسه كما لم يكن موجدا فكذا
العلل لا تكون موجبة بنفسها بل بجعل الله تعالى اياها كذلك واجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع
نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا كما لو شهدوا ان زيدا العبد ان دخل الدار فهو حر وتحقق الشرط وقضى بعتقه
ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد لمولاه وهي بجملتها اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهي الحقيقة في الباب كالبيع المطلق للملك
فهو علة اسما لانه موضوع لذلك الموجب وهو الموجب مضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع له لاجل تملكه
الموجب وحكما لانه يثبت الحكم عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال
الرق وثبوت الحرية به وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما في تعليق الطلاق والعتاق بالشرط
واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت بها في الحال فلم يكن

علة وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة ومعنى وعلة اسما
ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وهو الاصل في البيع اذ القياس
ان لا يجوز اشتراط الخيار في البيع للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث مخالفا للقياس فلو ادخلنا الشرط
على اصل السبب لتعدى الى الحكم ضرورة ولو ادخلناه على الحكم لم يكن داخلا على اصل السبب فكان معنى الغرر والخطر
فيما ذكرنا ادنى فبقي السبب مطلقا فكان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب
من حين الايجاب حتى اذا سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة
ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب والبيع الموقوف فهو
علة للملك اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوع لهذا الموجب ومعنى لانه مؤثر في حق ايجاب الحكم في الجملة ومثله لانه
مشغل شرعا بين المتعاقدين لافادة حكمه ولا ضرر فيه على الغير لما عرف في موضعه لا حكما لان حكمه وهو الملك
تراخى لمانع وهو عدم رضا المالك وفي ثبوت الملك اضرار بالمالك من حيث خروج المبيع عن ملكه بدون رضاه فاذا زال
المانع ووجدت الاجازة منه استند الحكم الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده فيظهر انه كان علة لا سببا
لما مر والايجاب المضاف الى وقت بان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فانه علة اسما ومعنى حتى لو تصدق به اليوم
جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يثبت الحكم في الحال لكنه شبه الاسباب من حيث انه لا يستند الحكم الى زمان الايجاب
بل يكون مقتصرا لو تصدق قال ابو يوسف رحمه الله يتعين المكان في النذر بالصلوة والصوم في حق الفقير وقال محمد رحمه الله لا يجوز تعجيل
ما اوجبه العبد على نفسه في وقت بعينه بما اوجبه الله تعالى عليه في وقت بعينه ونصاب الزكوة في اول الحول فانه علة
للوجوب اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنى يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول فلما
تراخى حكمه اشبه الاسباب وهذا لان الركن في العلة قد وجد اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه وهو النماء لانه انما جعل علة
بصفة النماء فيتراخى الحكم الى وجوده واقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء فيشترط صفة النماء حولا تحقيقا
للغنى وصار المال المعد للنماء اصل العلة والحول وصفا لها ومتى تم الحول صار ذلك النصاب من اول الحول متصفا
بانه حولي فاذا استند الوصف الحادث الى النصاب استند الحكم وهو الوجوب ايضا فلهذا صح اداء الحكم قبل الوصف
ولكن لا يكون المؤدى زكوة في الحال لعدم وصف العلة فاذا تم الحول صار المؤدى عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد
بعد وجود العلة ولو كان المؤدى سببا محضا لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا من الزكوة كالمؤدى قبل
كمال النصاب ولما كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء لانه امر معنوي كالعلة وكان زمن الحول لا يستقل
بنفسه ويشبه كون النصاب علة بما لم يشبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء كان للنصاب شبه بالاسباب لانه
لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقة فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان الاول شبيها با

لاسباب وما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو الثاني اذا اتصل وصف الحال نقال مثال
ما تم اشبه العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه وشبه كون النصاب علة غالب على
شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح على الوصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكاة في
اول الحول قطعا لان النماء وصف العلة بخلاف البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف لان العلة موجودة ثمه
ولم يوجد وصف منها فيثبت الحكم من زمان العلة عند زوال المانع ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك
اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير لما ان الاصل صار موصوفا به في الابتداء حتى صح التعجيل
لكن لم يصر زكاة بعد الحول حتى اذا لم يكن النصاب تاما عند الحول يكون المؤدى تطوعا وعقد الاجارة
فهو علة لملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه ومعنى لما ذكرنا وتمسك بصحة تعجيل الاجرة لوجود العلة اسما ومعنى
فلم يكن متبرعا لا حكما لان المنفعة معدومة ولهذا لم يثبت الملك في الاجرة لعدم العلة حكما لكنه يشبه الاسباب
لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لما عرف ان الاجارة عقد مضاف الى وقت وجود المنفعة وانما
اقيمت العين مقام المنفعة ليرتبط الايجاب بالقبول فيما وراء ذلك بقي على الاصل وسوان فعقد الاجارة عند حدوث
المنفعة شيئا فشيئا وعلة في حق الاسباب بما يشبه بالاسباب كشرى القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب
علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجب الا بواسطة العلة كان سببا وكذا الرمي يوجب
تحرك السهم ومضيه في الهواء وذا علة الوصول الى المحل وذا علة نفوذه فيه وذا علة موته فكان مشبها بالاسباب
من موجبات الرمي فكان الرمي علة القتل بتخلل الوسائط حتى يجب القصاص على الرامي ولما تراخى الحكم عنه اشبه
الاسباب ومرض الموت فانه علة الحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات
اسما ومعنى لا حكما لان حكمه يثبت بوصف الاتصال بالموت لان العلة الحاجرة عن التبرع بما زاد على الثلث مرض مميت لا نفس
المرض فاشبه الاسباب من هذا الوجه ومن اشبه بالعلل من النصاب لان الموت يحدث عن المرض بترادف الالام وتوالي
الضعف اما الوصف في باب الزكاة فالاعراض عن النصاب ولانه معنوي خلاف النصاب وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة اسما ومعنى
لا حكما لان حكمه يتراخى الى صفة السراية فكان الوجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم
قبل الموت ولما كانت السراية صفة للجرح لانه عند السراية يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا للوجوب ولكن لا يمنع التعجيل
موقوفا على تمام العلة بوصفها والثالث تزكية عند ابي حنيفة رحمه الله في معنى علة ظهور الاحكام شهادة الشهود وعلة ضرورة
الشهادة موجبة التلف فكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه فلهذا يضمن المزكون اذا رجعوا عن التزكية
ولكنها هي علة العلة فانه علة تشبه الاسباب وذلك ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة
الاولى فيكون بمعنى انه علة توجب الحكم بوصف كان الوصف قائم بالعلة فكذا ان الحكم ثم يكون مضافا الى العلة

دون

دون الصفة فهي ايضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة وقد مر الفصل بين الوصف له شبهة
العلل كاحد وصفي العلة اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل
واحد منهما شبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب
ولم يوجد هذا المعنى هنا لان الوجوب مضاف اليه ويعقل فيه معاني العلل ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة لان
العلة المجموع لا الوصف الاخير والعلة لان المجموع لما كان علة لم يكن احدهما علة ولكن له شبهة العلل لوجود ركن العلة
ولهذا جعلت الجنس على انفراده محرما للنسيئة لوجود شبهة الفضل بواسطة التعدية من حيث العرف فيثبت بشبهة
العلة وهو احد الوصفين المؤثرين لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة وانما الاخير حقيقة الفضل به لان
حرمة النسأ اسرع ثبوتا من حرمة الفضل ولان ثابتة بحقيقة العلة لا شبهة العلة اذا الحكم يثبت بقلبه والاصل
فيه نهي النبي عليه السلام عن الربا والريبة وعلة معنى وحكما لا اسما كاحد وصفي العلة اعلم ان كل حكم تعلق بعلة ذات
وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده فيترجح الاخر على الاول بوجود الحكم عنده ومشاركه في
الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما ولم يتم نصاب العلة باحدهما وذلك مثل القرابة والحرمة
للنكاح مع الملك فهما وصفان مؤثران في العتق اما الملك فلانه مؤثر في وجوب الصلة اذ الملك من الصلة به ولان العتق
لا يكون بدونه بالمحل واما القرابة فظاهر لان في اتصالها قطع الصلة ثم الملك اذا ما اخرا اضيف العتق اليه حتى
يصير المشتري معتقا وينوب عن الكفارة عند الشراء واذا تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا
ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق نصيبه واضيف العتق الى القرابة لانه لم يصنع فيها ما عتق لعدم الصنع منه كما لو ورثا
قريب احدهما ومن شهادة اثنين فان اخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه وان كان الحكم عنده لان
الاستحقاق يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالجملة عند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض وعلة اسما
وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث اعلم ان السفر تعلق الترخص به في الشرع ويثبت الترخص بالفطر
والقصر عند وجوده فكان علة حكما واضيف الترخص اليه فكان علة اسما ولهذا لو اصبح مقيما صائما ثم سافر لم يحل
له الفطر ومع هذا اذا افطر لم يلزمه الكفارة لوجود العلة اسما وان لم يوجد معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخصة
المشقة التي لحقته بالصوم وهذا حتى لم يبح له الافطار بحصول المرض ولو لم يكن علة اسما وجبت الكفارة لوجود الافطار
بدون المرخص وكذلك المرض علة لثبوت الرخصة اسما وحكما لا معنى لان المؤثر هي المشقة واقيم المرض بوصف
مخصوص مقام المشقة كما اقيم السفر مقام المشقة وكذلك النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر
خروج الحدث النجاسة من البدن عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة

مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكئا لكونه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقام خروج شيء
من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء متعلق بشغل الرحم بماء الغير والمقصود صيانة مائه عن الخلط
بماء الغير والحيض لكنه لما كان باطنا اقيم السبب الدال عليه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقامه تيسيرا
بخلاف ملك النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة فالاطلاق الثاني بنفس
الملك لا يؤدي الى الخلط وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم اي زمانا بل الواجب اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل فاذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن مشايخنا رحمهم الله من فرق
بين العلة العقلية والشرعية وقال من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم زمانا والحكم يعقبها
ولا يقارنها لان الحكم يثبت بعد الفعل لان الاستطاعة عرض لا يبقى زمانين فلا يتصور ان يكون الفعل عقيبها
لضرورة عدم البقاء قلت بانهما مقترنان زمانا وان تقدمت رتبة فاما العلل الشرعية فلها بقاء وهي في
حكم الاعيان فيتصور ان يكون الحكم عقيبها بلا فصل وتمسك لو قال الا البيع بعد ايام بعهدة ولم يكن البيع قائما
حكما لما صح الا انا نقول ان علل الشرع امارات لموجبات في الحقيقة فجاز ان تكون مقترنة بالاحكام
وقد تقام السبب الداعي الى الشيء مقام المدعو والدليل مقام المدلول اما الاول فكالسفر والمرض اقيما مقام المشقة
وكذا اقيم النوم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطء في حق حرمة المصاهرة واما الثاني
فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع
اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام الشغل في وجوب الاستبراء وذلك
اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم السبب الظاهر
مقامه تيسيرا وغيره كما في اقامة النكاح مقام الماء في اثبات النسب فالمعنى المؤثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا
من مائه ولكنه لما كان باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا وكما في قوله ان احببتني او ابغضتني
فانت طالق لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة والبغض فاقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيرا او للاحتياط كما في تحريم
الدواعي في المحرمات فان الشرع لما حرم الوطء حرم دواعيه كالقبلة والمعانقة ايضا كيلا يقع فيه وكذا
في الاحرام والاعتكاف ومحرم الدواعي للاحتياط والعبادات كالسعي الى الجمعة اقيم مقام الحج في نقض الطهر
للاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر والتقاء الختانين فكونه موجبا للاغتسال والمباشرة
الفاحشة في كونها حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما وهي اذا انتشرت آلته وليس بينهما ثوب لانه
اذا كان بهذه الصفة يخرج منه شيء ظاهرا فاعتبر خارجا وتدل وجوه مقارنة الى الاقامة الشيء مقام شيء
اخر لدفع الضرورة او للاحتياط او لدفع الحرج متقاربة فهي ضبطها يتم فقه الرجل فلا يسلكنه

احد بكسل ولا يفتقر عن طلبه بنشل والثالث الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنها اشراط
الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك
وهو العلامة كما ذكره الجوهري واما جمع شرط فشروط قلت الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك
في المعنى ومنه الشروط للصكوك لانها تكون علامة لازمة للحقوق ومنه الشرط لانه خص نفسه بزي بعينه
جعلها علامة على نفسه لا تفارقه عنه في اغلب احواله فكانه لازم له ومنه شرط الحجام لانه اذا بزغ يحصل
علامة لازمة في موضع الحجامة وهو في الشرع ما يتعلق به الوجود دون الوجوب فمن حيث انه لا يتعلق به الوجوب
علامة ومن حيث ان الوجود يتعلق به يشبه العلل فهي شرط وقد تقام مقام العلة في حكم الضمان كما في الحافر وهو
خمسة اقسام شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق به اعلم ان الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده
ففي قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق حكما بالتعليق حتى يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط
يوجد التطليق ويثبت حكمه وهو الطلاق وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات فان العبادات تعلقت باسباب جعلها
الشرع اسبابا للوجوب ثم يتوقف ذلك على شرط العلم او ما يقوم مقام العلم حتى ان النص لا يلزم قبل علم المخاطب
به جعل في حقه كانه غير نازل فان من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم
بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجدت علة الوجوب وهو الوقت لفقد شرطه وهو علم العبد بالخطاب وفي دار الاسلام
اقيم مقام العلم به وكذلك اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود لا تعتبر الا عند وجود الشرط وهو النية
والطهارة وكذا ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا يعتبر الا عند وجود الشرط وهو الشهود عليه وتدعي قبل
منا ان اثر الشرط في اعدام العلة عندنا وعند الشافعي في تاخير الحكم وشرط هو في حكم العلل كشق الزق
وحفر البئر اعلم ان كل شرط لم تعارضه علة صح ان يكون علة تضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح ان
يكون علة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الوجوب اشبه العلل وان كانت اصولا لكنها لم تكن علة بذاتها
فلم يجز ان تخلفها الشروط وهذا اصل كبير لاصحابنا فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم
ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة لانهم نقلوا قول المولى وهو علة تامة صالحة لاضافة الحكم
وهو العتق اليه فلم تخلفه الشرط فلم يضمن شهود الشرط وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود
التخيير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق بان شهد اثنان انه قال لامرأته اختاري ان شئت او قال لامته
اعتقي ان شئت وشهد اخران انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة اذ العتق
او الطلاق انما يحصل بالاختيار لا بالتخيير فانه سبب لانه طريق اليه فشهود الاختيار شهود العلة دون فاضيف الحكم
اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيئا فاما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة صح ان يكون علة بالبيت وذلك في

قيد عبده وقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد اثنان ان القيد
عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ضمن الشاهدان قيمة العبد عند ابي حنيفة
رحمه الله لان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عنده وكان العتق ثابتا بالقضاء بشهادتهما قبل
ان يحل القيد وعندهما لا يضمن الشاهدان شيئا لان شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال العلة العتق ومع ذلك ضمنا لان
علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهو يمين المولى لان يمينه تصرف في ملكه فكان تصرفه مباحا فلا تصلح سبب الضمان
العلة ان يجعل الشرط منزلة العلة وفيما اذا رجع شهود الشرط واليمين فان الضمان على شهود اليمين وهو قول المولى
صحيح ان كان لا تصلح لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدي لانها اثبت هذه الكلمة زورا فلم يجعل الشرط علة لعدم
الضرورة واما عندهما فالعتق حصل بحل القيد لا بالقضاء بشهادتهما فلم يضمنا شيئا لان القضاء لم ينفذ باطنا
عندهما ولو رجع شهود الشرط وحدهم يعني اذا شهد شهود العلة وشهود الشرط وقضى القاضي ثم رجع شهود الشرط
وحدهم يضمنون عند البعض لصلاحية الشرط عوضا عن العلة لانهم لم يرجعوا لما شهدوا به واما شهود الاحصان
اذا رجعوا فلم يضمنوا بحال لان الاحصان ليس بشرط فلم يتعلق به وجوب ولا وجود فلم يشبه العلل وعلى هذا
الاصل قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن لان علة السيلان الميعان وشق الزق
وان كان شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا عنه فالحكم يضاف اليه لان اضافة الوجوب الى الميعان لا يمكن وكذا
حفر البئر شرط في الحقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض لان الارض كانت ممسكة مانعة عن الثقل فكان
حفر البئر ازالة للمانع وكذلك قطع حبل القنديل ازالة للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع له فاذا قطع
الحبل فقد ازال المانع فجعل الشرط علة لكن العلة ليست صالحة للحكم لان الثقل خلقي ولا تعدي فيه ولا اختيار
له في ذلك فلم يمكن اضافة الحكم اليه لكونه مخلوقا كذلك والمشي وان كان سببا للوقوع لكنه مباح فتعلق ضمان العدوان
فلا يجب به فلم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل فيقام مقام العلة في ضمان النفس والمال
جميعا ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث لانها جزاء المباشرة ولم يوجد منه المباشرة فلا يلزم جزاؤها
واما وضع الحجر او اشراع الجناح او ميلان الحائط بعد الاشهاد فهو سبب في معنى العلة كسوق الدابة وقودها
وعلى هذا الاصل وهو اقامة الشرط مقام العلة عند امكان الاضافة الى العلة قلنا اذا ابدل الغاصب
حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والهواء والماء والالقاء شرط ولكن
العلة لما كان معنى ليس باختيار من الله تعالى ولا اختيار له لم يصلح لاضافة الحكم اليه فجعل الالقاء الذي هو
شرط خلفا عنها في الحكم وتبين الزرع كسب الغاصب مضافا الى فعله فيكون مملوكا له وشرط الحكم الاسباب
وكذلك ان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط لا يكون في حكم معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل

في الحقيقة

الاختيار لكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فانه لم يضمن شيئا باتفاق اصحابنا رحمهم الله لان المانع من
الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع عن الاباق فكان شرطا الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب
فسبب التلف بتقدمه والشرط متأخر عن صورة العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة الحكم اليه لانه اعترض عليه ما هو علة
قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختيار من العبد نفسه لم يحدث بالحل فصار سببا محضا للتلف
وكذلك لو ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض
لا تعدي فيه وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الارسال حيث لم يذهب على سنن ارساله حتى يكون سائقا لها
بذلك الارسال وفعل القيد وان كان متعديا لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما
اذا لم يكن اختيارية كالميعان في مثله والفرق بين الارسال والحل ان المرسل صاحب سبب في الاصل والحال صاحب شرط
جعل سببا وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تكن ممتنعة لا تتلف شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل
فازالة للمانع لان العبد كان ممتنعا وعلى هذا قلنا في الدابة المنفلتة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم
يضمن صاحبها شيئا لان صاحب الدابة ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة فلم يكن الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة فضاعت ذلك الحين لم يضمن الفاتح شيئا لان هذا
شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه بخلاف السقوط
في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اوقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئا لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم
وهو فعل مختار وكذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا وكذا
اذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلق رجله الا ان محمدا رحمه الله يقول الطير ان الطير هل شيئا
وكذا فعل كل دابة هدر شرعا فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان ما في الزق واذا خرج على فور الفتح
نفي صاحب الشرط بخلاف اباق العبد فان فعله صالح لاضافة الحكم اليه والجواب عنه ان فعل الدابة
لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب يحتمل الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع الحكم عن غيره كالعبد الا ترى انه اذا
ارسل كلبه على صيد فعدل عن سننه ثم اتبعه فاخذه وقتله فانه لا يحل هذا الصيد وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها
في الطريق فجالت عنه او يسرة فان فعلها يصلح في قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا اتلفت
شيئا في تلك الحالة وعلى هذا قلنا اذا اختلفا في البئر وقع فيها فقال الحافر وقع فيها نفسه وقال
الولي بل وقع فيها فالقول قول الحافر استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى
العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وانكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك
بالاصل وجحد حكما ضروريا وهو اضافة الحكم الى الشرط فكان القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى ان المجروح مات بسبب

أحق وقالا الولي ما نتكلم الجراحة فإن القول قول الولي لأن الجارح صاحب علة لا صاحب شرط فكان الولي
متمسكا بالأصل ... وعلى هذا قلنا إذا أشلى كلبا على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب أو على نفس فقتلها أو على ثوب
إنسان فخرقه لم يضمن شيئا لأن الإشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إلى ذلك السبب لأن الكلب يعمل
بطبعه وبمجرد الإشلاء لا يكون سائقا له فلا يكون فعله مضافا إليه لأنه غير مجبول على ذلك بخلاف سوق الدابة لأنه يحمله
على ذلك بخلاف ما إذا أشلى على صيد فقتله فإن صاحبه يحل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل لأن الاصطياد
نوع كسب فبني على نوع الحرج ولهذا لو كان فتح باب القفص فأما في العدوان فبني على محض القياس ومع الإشكال في السبب
الموجب للضمان فلا يجب الضمان بالشك وعلى هذا قلنا إذا ألقى نارا في ملكه أو في الطريق فهبت بها الريح حتى أحرق كدسه
لم يضمن ولكن إذا ألقى شيئا من ذلك في الطريق فتحرك عن أسفل من مكانه إلى مكان آخر لم يزل ... ثم يضمن الملقي لأنه
صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف إليه لأن هبوب الريح بعدما ألقى غير مضاف إليه وكذا لو ... بعدما تحرك
بخلاف ما إذا أحرقت قبل الوقوع أو الدفع قبل التحرك لأنه مضاف إليه ... وشرط اسما لا حكما كأول الشرطين
في حكم تعلق بهما كقوله إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق وشرط لأن حكم الشرط أن يضاف إليه الوجود والوجوب
يضاف إلى آخرهما فلم يكن للأول شرط إلا اسما من حيث إنه يتوقف الحكم إليه حتى لو أبانها فدخلت إحدى الدارين ثم نكحها
ودخلت الدار الأخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لأن الملك إنما يشترط ... أو لصحة الإيجاب وعند وجود الشرط
الأول لم يوجدا جميعا فلا يشترط الملك حينئذ وهذا لأن الملك لم يشترط لعين الشرط بل لما ذكرنا لأن عينه لا يفتقر إلى
الملك فلهذا لو دخلت الدارين بعد زوال الملك تنحل اليمين لا إلى الجزاء وحال وجود الشرط الأول حال بقاء اليمين
والملك لا يشترط لبقاء اليمين كما قبل الشرط الأول فإنه لو أبانها وانقضت عدتها بقي اليمين لأن محل اليمين الذمة فكانت
باقية ببقاء محلها والعلامة في باب الصلاة شرط اسما لا حكما لأن الصلاة معلقة بشروط منها النية والطهارة
واستقبال القبلة وشرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا فإنه علامة تعرف بظهوره أن الزنا موجب للرجم
وليس بشرط لأن الشرط ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى أن يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق
بدخول الدار وهذا لا يوجد في الزنا لأن الزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يتوقف انعقاده موجبا للرجم على وجود الإحصان
فإنه إذا زنى ثم أحصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم فثبت أن الإحصان مظهر ومعرف لحكم الزنا أنه حين وجد كان موجبا
للرجم فكان علامة لا شرطا ولا يضاف إليه الوجوب ولا الوجود ولهذا لم يجعل له حكم العلل بحال وهذا لا يجب الضمان
على شهود الإحصان إذا رجعوا بعد الرجم وهذا يثبت الإحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر لأنه لما كان
معرفا ولم يضف الحكم إليه وجوبا ولا وجودا صار كغيره من العقوبات من الأحكام فيثبت بشهادة رجل وامرأتين
فيثبت مع الشبهة ... فإن قال أنا أثبت ... بهذه الشهادة لكن لا يثبت التمكن للإمام بإقامة الرجم لأنه

كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكن من إقامة الرجم وهذا
إذا كان الزاني عبدا مسلما لذمي فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا فإنه يثبت العتق بهذه
الشهادة ولا يثبت تمكن الإمام من إقامة الرجم عليه لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم فلا مدخل
لشهادتهم في إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم قلت العتق إنما ثبت بشهادتهما فأما لا يثبت سبق التاريخ لأنه
يتضرر به المسلم ومما يتضرر به المسلم لا يثبت بشهادة الكفار ولأنه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه والنصرانيان
... المسلم بشهادة الكفار فالحاصل أن لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه
أي إنما لا يصلح لإيجاب عقوبة لكنها تقبل على الكافر والمسلم والمشهود به لا يثبت الرجم أصلا ولشهادة الكفار خصوصا
في المشهود عليه دون المشهود به فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم ... الشهادة
في الموضعين كتبدل محل الجناية باعتبار الجناية على نحو الحرية في أحد الموضعين وعلى نحو إصابة الحلال في الموضع الآخر
إذ الجناية تعظم بكثرة النعمة وتقل بقلتها والجناية تختلف باختلافها وتكثير محل الجناية ... إلى الجاني في الحالة
والجاني مسلم وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة أصلا فأما شهادة النساء فمع الرجال فهي حجة وإن
لم يكن حجة فيما يضاف إليه العقوبة وجوبا به أو وجودا عنده وكذا لا يوجب من الشهادة أصلا وعلى هذا قال أبو يوسف
ومحمد رحمهما الله ... وأنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة أن النسب يثبت بشهادتها وإن لم يكن هناك حبل
ظاهر أو فراش قائم أو الإقرار من الزوج بالحبل لأن النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق والولادة شرط ظهور الحال
فهي في حق النسب علامة محض مظهر النسب فكان بحكم لم يكن النسب مضافا إلى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها
وشهادة القابلة حجة في تعيين الولد اتفاقا فإنها إذا شهدت حال قيام النكاح بأن هذا الولد ولدته هذه المرأة تقبل
شهادتها بالإجماع فكذا هنا لأنه لم يوجد هنا إلا التعيين لأن النسب ثبت بالفراش الثابت عند العلوق وقال أبو حنيفة رضي الله
عنه إذا لم يكن الفراش قائما ولا الحبل ظاهرا ولا إقرار الزوج بالحبل فالنسب إنما يثبت بالولادة في حقنا لأنا نبني الحكم على
الظاهر ولا نعرف الباطن إذ علم الباطن مفوض إلى علام الغيوب فيشترط لإثباتها كمال الحجة ولا يثبت بشهادة القابلة
لأنها ليست بحجة على النسب بخلاف ما إذا كان الفراش قائما لأن الفراش مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة
وكذا إذا كان الحبل ظاهرا أو أقر الزوج بالحبل فقد وجد قبل قيام النسب فكانت الولادة معرفة وعلى هذا قال
أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا علق طلاقها بالولادة ولم يقر بأنها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال
قيام الفراش وأنكر الزوج الولادة يقع ما علق بها لأن الولادة ثبتت بشهادتها لكونها حجة فيثبت ما كان تبعا لها
وهو الجزاء المعلق بالولادة وكذلك ... ثبت بشهادة القابلة حتى يصلى عليه فكذا في حق الإرث قال
أبو حنيفة الولادة شرط والحكم يضاف إلى الشرط وجودا فلا يثبت شرط الحكم إلا بكمال الحجة فالولادة لا تثبت

بشهادة القابلة بمطلق بل يثبت ضرورة عدم اطلاع الرجال عليها وما يثبت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى
الى غيره كالبيع اذا ثبت في حق الامر بالاعتاق لا يظهر في حق جنب الاب وغيره كذا ذكره وقال ايضا في استهلال المولود في حق الارث
انه لا يثبت بشهادة القابلة لانه حجة لو امكان نرغب عنه وانما يظهر عند استهلاله فيصير هضا الا انه في حق ولا رث
سمي عليه فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الارث بالعيب بشهادة المرأة انما يثبت وقد اشتراها رجل على انها بكر
بل يستحلف البايع وان كان قبل القبض مع ان الرد فيه شبه الامتناع عن القبول لان القبض شبه العقد على المعوض
اما بعد القبض فقد تم البيع فيكون نقضا لا امتناعا او انما نعرف الشرط بصيغته بحروف الشرط ولا شك كلمة الشرط
عن معنى الشرط واما الذي قاله بعض مشايخنا في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب او
امانة او دين بانه انه مذكور وعلى وفق العادة اي العادة جرت ان المرء انما يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا وليس هذا
الشرط حكم فكان ذكره والسكوت عنه بمنزلة فليس كذلك لانه يؤدي الى انه لا فايدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري
منزه عن مثل ذلك ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به هنا بدليل السياق وهو قوله تعالى
وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب وعقد الكتابة به مباح وصل ان يعلم فيه خيرا وان لم
يعلم مندوب اليه اذا اعلم فيه خيرا فالندبية متعلقة بهذا الشرط لا جواز العقد ويتوقف عليه ولكن قوله
واذا ضربتم في الارض اي سرتم فيها فليس عليكم جناح ان تقصروا اي في ان تنقصوا من الصلاة ان خفتم
ان يفتنكم الذين كفروا اي ان خشيتم ان يصيبكم الكفار بقتل او جرح او اخذ انه ليس بشرط ذكر على وفق العادة
بل اراد به حقيقة الشرط والمراد بالآية قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف او يخفف القراءة والركوع
والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنه الا ترى الى قوله فان خفتم فرجالا اي ان كان بكم خوف
من عدو فرجالا فصلوا راجلين وهو جمع راجل كقائم وقيام او ركبانا وهو جمع راكب فاذا امنتم فاذا زال خوفكم
فاذكروا الله كما علمكم كيف تصلون في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة اي فاذا سكنت قلوبكم
من الخوف فاتموها بركوعها وسجودها وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عندنا لا بنفس السفر اما قصر الاعداد
فيتعلق بنفس السفر واما قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
فلم يذكر الحجر بصيغة الشرط واما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط
اسما وحكما حتى ان الجواز لا يثبت الا عند وجود هذا الشرط او دلالته كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه
بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة حتى لو تزوج امرأة تطلق ثلاثا ولو وقع في العين لا يصلح دلالة وذلك
بان يقول هذه المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط لعدم الشيوع في الحال فلغو لانه صادف
لايقاع المرأة الاجنبية والاصل في هذا ان الجزاء اذا اضيف الى مسمى موصوف بصفة ان كان المسمى معرفا بالاشارة

لا يتعلق بتلك الصفة بل يلغو ذكر الصفة لان الصفة انما تذكر للتعريف والمسمى معرف بالاشارة وهي ابلغ اسباب
التعريف فلا يحتاج الى التعريف اما المعرف اذا لم يكن المسمى معرفا بالاشارة تعلق بتلك الصفة لانه يحتاج حينئذ
الى التعريف فيعتبر وهذا معنى قولهم ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة واذا الغى ذكر الصفة في المشار
صار ذكرها وعدم ذكرها سواء ولو عدم ذكر الصفة يكون ايقاعا في الحال ويكون لغوا فكذا اذا صار ذكرها وعدم
ذكرها سواء فاعتبر ذكر الصفة في غير المشار وصارت الصفة بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر
الوجود ويتوقف نزول الجزاء على وجوده وقد وجد هنا فيما نحن فيه الا انه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء
وبدونه لان الصفة ليست بشرط صيغة لعدم حرف الشرط بل شرط معنى لما ذكرنا فمن حيث انها شرط معنى استقام
ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملا بالشبهين ونظير الشرط يجمع الوجهين اي اذا دخل صيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق
على وجود الشرط في المعينة وغير المعينة بان قال ان تزوجت امرأة او تزوجت هذه المرأة و[illegible] العلامة
وهو ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل فانه علامة للطريق اي معرف له وكذلك
المنارة علامة اي معرفة وكذلك الاحصان حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال قالوا العلامة انواع محضة وهي
التي يكون دلالة على الوجود فيما كان موجودا قبله وعلامة هي شرط الوجود وعلامة هي علة التامة ان اهل الشريعة
علامات للاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة شبيهة مجازا كالعلة الحقيقة وقد جعل الشافعي رحمه الله
عجز القاذف عن اقامة اربع من الشهداء على زنا المقذوف علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى
ابطل شهادته بنفس القذف قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود لان سقوط الشهادة امر حكمي فجاز ان يظهر عند العجز انه
كان ثابتا قبله بخلاف الجلد لانه فعل حسي فلا يجوز ان يظهر انه كان ثابتا قبل العجز فكان العجز فيه شرطا
يثبت بعد العجز لا محالة ولما كان العجز معرفا لسقوط الشهادة لانه امر حكمي يثبت بنفس القذف لانه كبيرة وهتك لعرض
المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لوجود ما يردعه عنه وهو العقل والدين لانهما يمنعانه عن ارتكابه
والتمسك بالاصل واجب حتى يظهر خلافه واذا كان القذف كبيرة كان كسائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط
الشهادة بنفسه ولكن نقول الله تعالى رتب الجلد وابطال الشهادة على العجز عن اقامة اربعة من الشهداء
فكما لا يثبت الجلد قبل العجز لا يثبت ابطال الشهادة قبله وهذا لان كل واحد منهما فعل مفوض الى الامام
اما الجلد فظاهر وكذا الثاني لان الامام نهي عن القبول امر برد الشهادة فاذا لم يكن معرفا في حق الجلد
لا يكون معرفا في حق رد الشهادة ايضا فانما يثبت ان العجز معرف اذا ثبت ان القذف كبيرة بنفسه وليس كذلك
فان اقامة البينة على صاحبه الى الزنا مقبولة حسبة لتقام حد الزنا فانه خالص حق الله تعالى والشاهد
في اقامته محتسب مقيم حق الله تعالى فكان فعله قربة فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال وهو موقعه قربة على تقدير

الخبر والحسبة نعم الاصل في المسلم العفة لكنه لا يصلح علة للاستحقاق اي لاثبات العفة في حق القاذف
حتى يصير محدود الشهادة بقذفه ولو صلح مثبتا لما قبلت البينة على زناه ابدا وان كانت البينة اقوى من الاصل ولانه
لان الاصل وان كان رجحانا في مقابلة البينة لكن التحق بعد كونه دليلا على كذب القاذف ونفي الشهود فلا تقبل
البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود ولما قبلت حتى ان الاصل لا يصلح موجبا ولانه لما وقع كلامه كبيرة
وعلة لرد الشهادة فتثبت رد الشهادة بدليله فلا تصح صفة اقامة البينة على زنا المقذوف لتوقف الحكم بذلك
الدليل فيظهر انه كاذب وشهوده كذبة وقد قبلت البينة على زناه بالاجماع دل على انه ليس بكاذب بنفس القذف ولكنه
لما اطلق في قوله بانا لا يشترط الخبر والحسبة واخبر والحسبة انما يحل للشهود حتى يجب ... القاذف
الى ما يحصل به من اقامة الشهود وذلك الحاصل المجلس والحساب للامام فاذا ظهر العجز وجب الحد لوجود الشرط
ولا يؤخر عنه الحكم الذي طلبه لاحتمال وجود الشهود بعد ذلك ولم يعتبر العدم في العجز كما يعتبر في الافعال
مثل قوله ان لم آت البصرة وغير ذلك لانه لو اعتبر ذلك لما جلد قاذف الا انه بعد الموت لا يمكن الجلد ورد الشهادة
فاذا اقيم عليه الحد ثم جاء القاذف باربعة يشهدون على المقذوف تقبل الشهادة ويقام حد الزنا على المشهود
عليه ويصير القاذف مقبول الشهادة وهذا اذا لم يتقادم العهد فان تقادم العهد صار مقبول الشهادة ايضا
وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه لان سقوط شهادته بناء على عجزه وقد ظهر انه لم يكن عاجزا حيث اقام الشهود

فصل

في بيان الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لانه يمتاز به الانسان
من غيره من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى ولذا قال عليه السلام ما خلق الله خلقا
اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل بنفسه بحال بدون اعانة الله وتوفيقه لانه عاجز بنفسه وانه خلق
متفاوتا في اصل الخلقة فكم من صغير يستخرج من عقله ما يعجز عنه الكبير وقد صنف غير واحد في اقسام العقل
فلا نعيده وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون الشرع واذا جاء الشرع فله العبرة دون العقل وهو قول
بعض الشافعية حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعلى ما اعتبر عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل وقالت
المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع
ما لم يدركه العقل او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب
وترك الايمان اي اذا عقل صغيرا كان او كبيرا عليه طلب الحق والاستدلال لوجود مناط التكليف والصبي العاقل
مكلف بالايمان عندهم ومن لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار عندهم لوجود الموجب
للايمان وهو العقل ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا واذا وصف الكفر وهو ... التفصيل منه بتركه العبث ... لا يوهم معنى ووجوب ... فضلا ...

والبالغ اذا شرع في صوم او صلوة على ظن انه عليه ثم بان انه ليس عليه يبطل عنه صفة اللزوم حتى اذا افسد
لا يلزمه القضاء وكذا اذا شرع في الحج بالظن ثم تبين انه ليس عليه يبطل عنه صفة اللزوم حتى اذا احصر فتحلل
لم يلزمه القضاء واذا احرم الصبي صح منه بلا ضمان حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا فيبتني
على الاهلية الكاملة واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل ليس من حكم
عين الردة بل من حكم المحاربة ولم توجد المحاربة قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل جزاء على الردة
بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتني على الاهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالاهلية القاصرة فان قلت اليس
انه يعزر اذا اساء الادب بالضرب وذلك نوع جزاء وقد وردت السنة المعروفة فيما هو حق محض الله فان النبي عليه السلام قال
مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من
اداء الصلوة عقوبة قلت الضرب عند اساءة الادب تاديب لا جزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب
الدابة للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال تضرب على النفار ولا تضرب على العثار وما كان من غير حقوق الله تعالى
ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة يصح مباشرته منه لانه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية
القاصرة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور فانه يصح بغير اذن المولى لانه محض منفعة وكذا اذا آجر
الصبي المحجور نفسه للعمل ومضى العمل وجب الاجر استحسانا بدون شرط السلامة من العمل لانه نافع محض ولو آجر
العبد المحجور نفسه للعمل يجب الاجر بشرط السلامة من العمل لان المستاجر يصير غاصبا له من وقت الاستعمال فيجب قيمته
ويملك العبد من حين الغصب فلا يجب الاجر لمنافعه وكذا العبد او الصبي اذا قاتل بغير اذن المولى والولي استحق الرضخ وقيل
انه قول محمد لانه ذكر في السير الكبير وهو مخصوص بقوله وكذا صحت عبارة الصبي في بيع مال الغير وطلاق غيره وعتاق
غيره اذا كان وكيلا لانه محض منفعة في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران والدليل عليه
انه تعالى قوله وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ ولا يتحقق ذلك الا بصحة عبارته
الخ قد يتميز بها الانسان من الحيوان وبه من الله تعالى على الانسان فقال خلق الانسان علمه البيان
وقال عليه السلام المرء باصغريه بقلبه ولسانه وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم
وفي الضار المحض كالطلاق والوصية بطل اصلا اعلم ان ما هو ضرر محض لا يشوبه منفعة في العاجل فهو غير
مشروع في حقه فبطل مباشرته كالطلاق والعتاق والهبة والقرض لانه يبطل ملكه ... التصرفات ... ملكه عليه
ذلك عنه ما خلا القرض وعقله او عقله ولم يصفه كان من اهل النار ومحل ... مسائل
صح واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
وان لم تبلغه الدعوة كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة

وصار بحال لو فسرها دونها لا محالة تندفع اليه مآله وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى
هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا ولا يجوز ابان النبي عليه السلام قبل عندهم وعندنا يجوز ان
لم يكن مكلفا به حتى اذا اعتقد الزاهقه ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين
مسلمين لم يحل حرمتها ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مرتدة حيث لم تصف
الايمان بعد وجوبه ولو عقلت وهي صغيرة ووصفت الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها تعلم بالمسألة الاولى
انها غير مكلفة اذ لو كانت مكلفة لبانت من زوجها كما اذا بلغت كذلك قال فخر الاسلام وليس على الحد في هذا
الباب دليل قاطع اي ليس في حد مدة التجربة والامهال بحيث يخرج بذلك عن ان يكون معذورا دليل قاطع اذ
ذلك يختلف باختلاف العقلاء فرب عاقل يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل ورب عاقل يحتاج في
ذلك الى زمان كثير فلا معنى لتقدير ذلك بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه واذا كان كذلك فيفوض امره الى علام الغيوب
فان مضت مدة يعلم ربه بانه تمكن على ذلك فلم يؤمن يعاقب عليه والا فلا وقوله في هذا الباب يرجع الى انه لم يبلغ
الدعوة كان امتحن شيئا ... وعند التمكن ... وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي
ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع اي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع لانه يذكر الحقيقة
الشيء حدا ... لانه على ذلك التفسير وان كان يلتئم من حيث انه مذكور عقيب قوله لانه قد استوفى مدة التجربة والامهال
فلا يلتئم من حيث انه مذكور عقيب قوله لانه قد استوفى ذكر بعض من جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود
الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه الآخر وعلى هذا التفسير يكون متصلا لانه يكون بيانا لضعف ما
ادعاه وهذا لان من جعل العقل حجة موجبة ورد الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى دعاوى
ظاهرة يسلم له بعضها مثل معرفة حدث العالم ودلالة البناء على الباني ومعرفته نفسه بالعبودية ومعرفة ربه بالالوهية
وان شكر المنعم حسن وان الكفر قبيح وكذا الجهل والظلم والعبث والسفه ويمتنع الاصول ... الا ان العقل حجة
بنفسه ويمتنع ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فكثير من الشرع ... كاعداد الركعات ومقادير
الزكوات والحدود وغير ذلك فمن ادعاه من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو من ... فان قيل ففي من لم
يبلغه الدعوة اذا قتلوا ضمنوا الجهل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في القتال وقال اصحابنا رحمهم الله
لا يضمنون لانا لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان منهم من علم من بعد لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اي في
الكف والذين لم يبلغهم الدعوة من كان معذورا في الايمان بان لم يخف الحال ولم يجد مدة الامهال او كان صبيا
لم يستوجب عصمة المال والنفس عندنا فلم يضمن بالقتل لان العصمة المقومة بالاحراز بدار الاسلام وهو معلوم الا ترى ان
الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله مسلم لم يضمن ... فهذا اولى وذلك لانه لا يجب في الشرع

وقيل ان العقل غير معتبر للاهلية فانا نلغي العقل بالعقل بل شرع لانه لا يجد دليلا شرعيا على ما ادعاه
فيكون حسنا قضاء فكيف يكون العقل حجة بنفسه وهو لا ينفك عن الهوى فما بالعقل ... الحد ...
وما بعد العقل ولا شرع معه الا الهوى فان قلت لو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه لما اضيف الاحكام الشرعية
الى علمنا وانا استخرج العلل الشرعية بالعقل ولما اضيفت الاحكام العقلية الى علمنا قلت انما وجبت نسبة الاحكام
الى العقل في الشرعيات والعقليات جميعا الا باعتبار انها موجبة بل لانها اي الموجب في العقليات والشرعيات الى الرب جل وعلا
الا ان ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الحكم الى العقل تسهيلا على العباد والعقل آلة للمعرفة لا موجب والاهلية نوعان اهلية
وجوب اعلم ان اهلية الوجوب تنقسم قسمين بان يكون من حقوق الله تعالى خالصة ومن حقوق العباد
خالصة او ما اشتمل عليهما والاهلية واحد وهو الصلاحية لحكم الوجوب فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه اما اداء
او قضاء كان اهلا للوجوب عليه والا فلا وهو بناء على قيام الذمة والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اعلم ان
الوجوب ... بالذمة ... ينضاف اليه تعالى وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب الى غيرها والآدمي يولد
وله ذمة صالحة للوجوب ... على ما ... فانه يجب له ... ويلزمه
عشر ... بالاجماع ... والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم
قال الله تعالى لا يرقبون فيكم الا ولا ذمة اي لا يرعوا حلفا ولا عهدا وانما نعني بقولنا محل الوجوب الذمة وانما
نعني بقولنا محل الوجوب الذمة نفسا لها ذمة وعهد ولكن لما كان اختصاص الاهلية للوجوب بوصف الذمة قالوا يجب
في ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما اثبت الله تعالى في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وجمهور المفسرين على ان الله اخرج ذرية آدم مثل الذر واخذ عليهم الميثاق
انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى وقال كل انسان الزمناه طائره في عنقه اي عمله في ذمته كذا قيل ومعنى الآية
عند الجمهور ان عمله لازم له لزوم القلادة والغل للعنق لا ينفك عنه وقبل الانفصال هو جزء من وجه لامه ...
بانتقالها وقرارها وعتق بعتقها ويدخل في البيع ... ولكن لما كان نفسا لها حياة ويكن
تفاوت ... وتوقف الارث للحمل ... فلم يكن له ذمة مطلقة قبل الانفصال حتى يصح
الا انه لا يكون اهلا لوجوب الحق عليه واذا انفصل فظهرت له ذمة مطلقة فكان اهلا للوجوب مطلقا غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه اعلم ان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه وكما لا يجب ...
بدون المحل فكذا لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه اذ الوجوب بدون الحكم لا يفيد في الدنيا والعقبى اذ فائدته
في الدنيا الابتلاء وفي الآخرة الجزاء ونعني بحكم الحكم وجوب الاداء وهو الاداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر
المطيع من العاصي ويتحقق الابتلاء المذكور في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الآخرة ...

قال جزاء بما كانوا يعملون وقلنا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار للعبد فيه وانما الى العقل
الجزاء بما له فيه اختيار وظهر ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا فيصير هذا القسم
الحاصل ان الوجوب منقسم بانقسام الاحكام كما مر في قوله هذا ما يتبين بالحج الذي سبق ذكره ما شاء من الاحكام المشروعة وهي
حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اشتمل عليهما ثم في سائرها نقول فما كان من حقوق
العباد كالغرم والعوض ونفقة الزوجات لزمه اعلم ان ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض فالصبي
من اهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا في حقه وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان
المال مقصود هنا دون الاداء فالغرض رفع الخسران بالكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه
كادائه في حصول هذا المقصود وما كان صلة تشبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه
عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلانها تشبه بالاعواض لانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس
يجب عوضه وهو النفقة واما نفقة الاقارب فلانها ايسار ولهذا لا تجب على من ليس له والمقصود ازالة حاجة
المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي فيه كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان
صلة تشبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه تحمل العقل فانه صلة ولكنه تشبه الجزاء على ترك
حفظ الصبي والمجنون بالظلم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء
والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء كالقصاص وحرمان الارث لم يجب عليه
لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل وحقوق الله تعالى لا تجب متى صح القول بحكمه كالعشر
والخراج ومتى بطل القول بحكمه لم يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم
اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء ووقع فرضا ولا يجب
عليه تجديده بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه
حتى يبلغ ولكن صحة الاداء تبتنى على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب الا ترى ان المسافر يؤدي صوم رمضان
ويقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا اذا ادى الجمعة يقع فرضا وان لم يكن الخطاب متوجها عليه وكذا العبادات
الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم
الحكم وهو الاداء اذ الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله
تعالى ليتحقق معنى الابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لانه يثبت
الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلا يجعل اداء الولي كادائه فيما هو مالي لظهور ان المقصود
هو المال لا الفعل وهو باطل في جنس القرب اذ حق الله تعالى في المالي ليس عين المال لان المال آلة وانما المقصود عين

المال

المال في حقوق العباد لانهم ينتفعون به لجلب نفع او دفع ضرر والله تعالى منزه عن ذلك وما تشوبه معنى المؤنة
كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد لرجحان معنى العبادة فيها والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصار كالزكوة ويلزمه
عندهما لاكتفاء بالاداء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي رضا فالتحق فيها بمؤنة قايمة
وما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لزمه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فيكون
اداء الولي كادائه وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل الذي بيناه وهو ان
من كان اهلا للحكم الوجوب كان اهلا للوجوب والا فلا قلنا ان الكافر اهل للاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه
اهل لاحكامها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي العبادات
لانه ليس باهل لما هو عبادة الاداء وهو نيل الثواب به في الاخرة بخلاف الحرمات وذلك ان الصلوة انما وجبت على الكافر فلا
يخلو اما ان وجبت في حال الكفر او بعد الكفر لا يجوز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها ولا الثاني
بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لانها لو وجبت على الكافر لوجب قضاؤها كما في المسلم استدلالا بالمصلحة الفائتة
ولزمه الايمان بالله تعالى لانه اهل لادائه ووجوب حكمه وهو نيل سعادة الابدية ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
بشرط تقديم الايمان اقتضاء لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة واصلها فلا يجوز ان يجعل شرطا مقتضى لغيره
الا ترى ان المولى اذا قال لعبده تزوج اربعا لم يصح لان الحرية اصل لصلاحية تزوج اربع نسوة فلا يجوز ان تكون
شرطا تابعا وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وتقرر الاسباب فانه يثبت
الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب يثبت جبرا لا صنع للعبد فيه اختيار حتى يعتبر عقله وتمييزه بل يثبت عند وجود
السبب عليه شئت او ابيت ثم قال بالسقوط بعذر الحرج لكن الصحيح ما قلنا لان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه
فلا يكون الوجوب بدون الحكم مفيدا وهذا اسلم الطريقين صورة لان وجوب الاداء غير ثابت فكذا نفس الوجوب ولان العدم
كان ثابتا صفة ومعنى لان نفس الوجوب غير مفيد لانه ليس بمقصود لذاته ونقلا الى ما قلنا لان الصحابة
رضي الله عنهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا ولم يحتاجوا الى الاستدلال الا بالمتفق عليه وهو انه لو كان الوجوب عليه ثابتا ثم كان
السقوط للحرج لوقع عن الفرض اذا ادى كالمسافر والمجهد في حق المسافر ولان الوجوب لو كان ثابتا ثم سقط لكان الصبي
خاليا عن الفايدة فيصير عبثا وقلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وهذا دليل على ان الوجوب
غير ثابت في حقه اصلا اذ لو كان ثابتا لقضى ما مضى كالمجنون والمغمى عليه وباعتبار ما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب
كان اهلا له والا فلا قلنا ان الصوم يلزم الحائض لانها اهل لحكم الوجوب لان احتمال الاداء ثابت اذ الحيض كالجنابة وهي
غير منافية للصوم لكن الحيض فانعدم بسبب للاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء لعدم الحرج وهو كذلك
على عكس الشتاء فامتد الصلوة فلم يلزمها لما فيها من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع وجود محل الوجوب وسببه والجنون

في الصوم والصلوة اذا امتد بان يستوعب الشهر او زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء لان الوجوب لم يثبت في حقه
لعدم اهليته لحكم الوجوب ثابتا لوجود حكمه وهو الاداء في الحال لتعذره او في المآل وهو بعيد الاقامة حتى اذا
نوى الصوم بالليل ثم جن ولم ينتبه اول شيء حتى مضى اليوم كان صوما للفرض والاعمال لما لم يمات حكم وجوب الصوم
وهو الاداء في الحال حتى اذا نوى الصوم ثم اغمي عليه ولم يتناول شيئا صح صومه او في الثاني لا لحرج لانه لا يستغرق
شهر لعادة لم يوجب الحرج فلا ينافي الحكم وجوب الصلوة اذا امتد امتدادا في الحال فلعدم الطهارة واما في الثاني
فلوجود الحرج وكان منافيا لوجوبه والنوم لما لم يكن منافيا للحكم وجوب الصوم او الصلوة اذا انتبه
وهو القضاء لعدم الحرج لم يكن منافيا للوجوب ايضا واهلية الاداء وهو نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة
من العقل القاصر والبدن القاصر كما في الصبي العاقل والمعتوه البالغ وتبتنى عليها صحة الاداء وكاملة تبتنى على القدرة
الكاملة من العقل الكامل في البدن الكامل وتبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب اعلم ان اهلية الاداء نوعان كاملة تصلح
للزوم العمل اي النية وذلك بوجود العقل وقاصرة لا تصلح للزوم العمل وذلك يكون للصبي العاقل والمعتوه
بعد البلوغ فانه مثل الصبي العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له صفة الكمال وتبتنى على القاصرة صحة
الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في لزوم الاداء قبل كماله حرجا بينا وهو منفي بالنص
ويعول عليه لقوله رفع القلم عن ثلاث والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك
لا يستقيم الا بالاهلية الكاملة ثم اصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك بان يختار المرء ما يكون انفع له في
امر دنياه او عقباه ويعرف سوء عاقبة الامر بما يأتيه ويذره ولذلك يعرف بالتجربة
والامتحان لانه لا يطلع على اصالة فان كان [illegible] يندرج لحد كان معتدل العقل وان كان منقلبا كان قاصر العقل
واحوال البشر متفاوتة في صفة كماله فاقيم [illegible] اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل
بناء لزوم الخطاب عليه بالكمال على صفة الكمال ثم ما وصفه الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط
الاعتبار وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لكل ما عرف ان السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن تيسيرا
دار الحكم معه وجودا وعدما والاحكام تنقسم في هذا الباب حقوق الله تعالى ما كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان
وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء اعلم ان الايمان بالله تعالى يصح من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة
لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بعد وجود اهلية ادائه وهي نفس الاهلية
فيقول لعل لو [illegible] الحكم جهنا اي [illegible] بالنقل [illegible] داعيا الغير الى الله تعالى
واذا اصح ان يكون هاديا لغيره فاولى له ان يكون مهتديا ومجيبا للداعي وبعد وجود حقيقة الايمان لا يمتنع ثبوته
حكما لحجر شرعي ورد الا انه لا ايمان اصلا لما انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا عنه لكان فيه
مرحكم

من ذلك الوجه ولا تعمل له فيه الا في لزوم الاحكام وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا تعلق فيه فكان النظر
في الحكم بصحة ادائه لانه ينال بها الفوز والسعادة في الدارين وحرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع
الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة مضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلام من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق
لا قاطعا ولان ذا ليس مقصودا بالايمان بل ذلك من ثمراته وانما تعرض صحة الشيء من حكمه الذي وضع له وسعادة
الآخرة لا من ثمراته ولان ذا مشترك فتعلق بصيرورته مستحقا للارث من اقاربه المسلمين وبقي نكاحه اذا كانت زوجته
اسلمت قبله على ان ما يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره فلم يعد عدمه لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العدم
والدليل على عدم لزوم الاداء قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن منه
امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امرأته كما بعد البلوغ فاما عرض الاسلام عليه عند اسلام
امرأته فلصحة الاداء منه لا لوجوب الاداء عليه والتفريق بينهما اذا امتنع على وجه النظر لخصمه الكافر بالاهلية القاصرة
الا ترى انه اذا كان الزوج مجنونا وله اب فاسلمت امرأته فانه يعرض الاسلام على ابيه ويفرق بينهما اذا ابى ان يسلم
ومعلوم ان الاب لا يقوم مقامه فيما يضر به ومع ذلك يسمى ابا ومن هو قائم مقامه في صحة الاداء ولوازمه دفعا
للضرر عن الزوجة وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا اعلم ان ما يكون قبيحا على وجه لا يحتمل
غيره كالردة فلو سقط الحكم بصحته من الصبي في احكام الدنيا لانها تمحض ضررا وفي حكمها صحة ايمانه لانه تمحض
منفعة ولكنا نقول ان كما توجد منه حقيقة الايمان توجد منه حقيقة الردة وهي لانه اذا اعتقد علمه بابويه في
بجوعه ايضا فلا بد ان يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وكذا الجهل يعني الله لا يعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى
والردة جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها فلا يمتنع ثبوتها بعد وجودها منه حقيقة في حق احكام الآخرة
وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه لضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا
بنفسه الا ترى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يضره مقصودا لا ولاية
للابوين عليه وما هو بين الامرين كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير عهدة اعلم ان ما يتردد من حقوق
الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار
الاهلية القاصرة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لانها تحتمل النسخ والتبديل فلا يسمى حسنا بالوجوب الاداء الا
في وجوب الحال التزام العهدة وفي صحة الاداء نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ وما
القاضي عليه لانه تحقق النافع المحض في حقه لقدرته على استيفائه لانه يتمكن منه بمجرد علمه بخلاف الاب فانه
لا يتمكن منه الا بشهود وليس كل شاهد بعدل والعين بعرض التوى والتلف بخلاف الدين وفيما دار بينهما
كالبيع ونحوه ملكه بالولي اعلم ان ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك فانه

يملكه برأي الولي ولا يملكه بنفسه لانه قاصر اهلا لمباشرته حتى اعتبرت عبارته في حق الغير اذا عمل لغيره
فلان تعتبر في حق نفسه اولى وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل نفع
البيان وتوسع طرق الاصابة لانه يتمكن من تحصيل مقصوده بطريقين بمباشرة نفسه ومباشرة وليه فكان ذلك انفع له
ثم عند ابي حنيفة رحمه الله لما صار رأيه القاصر مجبورا بانضمام رأي الولي اليه التحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن
الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ ولا يملكه الولي ذلك وعندهما لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي
وجب اعتباره بانه العام وعموما اذا اذن للصبي لتعدية عن مصلحة برأيه الحاضر وعموما اذا باشر بنفسه فكما لا
ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش بمباشرته فكذا لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن وليه وما قاله ابو حنيفة اصح فان اقرار الصبي بعد
اذن الولي له صحيح وان لم يملك الولي الاقرار عليه بنفسه وفي تصرفه مع الولي روايتان عن ابي حنيفة في رواية يجوز لما ذكرنا انه
صار كالبالغ عنده بانضمام رأي الولي الى رأيه وفي رواية لا يجوز لان شبهة النيابة قائمة في تصرفه لانه في الملك اصيل
وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه وهذا لان الولي باعتبار العقل وله اصل العقل دون وصف الكمال
فكان هو باعتبار الاصل متصرفا بنفسه كالبالغ وباعتبار الوصف هو كالنائب فيثبت شبهة النيابة باعتبار وصف
الولي فلو كان نائبا من كل وجه لم يجز تصرفه معه اصلا كالوكيل فاذا كان نائبا من وجه دون وجه اعتبر في موضع
التهمة وهو تصرفه مع الولي بغبن فاحش ولم تعتبر في غير موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة او مع الاجانب وباعتبار ان ما
كان نفعا محضا يملكه الصبي بدون اذن الولي وما كان مترددا لا يملكه بدون اذنه قلنا الصبي المحجور اذا صار وكيلا
لم يلزمه العهدة لان في الزام العهدة عليه ضررا به فيلزم الموكل وباذن الولي يلزمه لانه لما ملك التزام الثمن في
تصرفه لنفسه فكذا بحكم الوكالة واذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيه نفع ظاهر
لانه تصرف الى ضده في نيل الذي ولو لم ينفذ يبقى على غيره لانه تبرع وهو ليس من اهله فان قيل ان ملكه
ينتقل عنه بموته وان لم يوص فكان الوصية انفع في حقه من تركه لانه لو امضاه البر يصرفه الى مطلبه الحالي
ولو مات يتحقق مقصده الآجل ولا كذلك اذا تركه قلنا الارث شرع نفعا للمورث بقوله عليه السلام لان تدع
ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولان نقل املاكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى
من نقله الى الاجانب فهو بالايصاء يترك هذا الافضل فكان ضررا في حقه وصار مثل الارث في حق الصبي الا
ان البالغ يملك الايصاء كما يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك ذلك وعلى هذا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما
صبي مميز فانه لا يخير الصبي ولا يعتبر عبارته في هذا الاختيار لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر لان الغالب من
حاله انه يختار من لا يؤاخذ بالاداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره في العواقب كما لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر
اختيار وليه لان وليه في هذه الحالة ابوه وامه وفي هذا الاختيار يعمل لنفسه فلا يصلح ان يكون ناظرا فيه لولده

وقال

وقال الشافعي في كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه كالاسلام والبيع وما لا يمكن تحصيله
له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار احد الابوين واصله ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا
لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وهما متنافيان فلا يجوز اجتماعهما فقلنا اعتبرت عبارته في اختيار
احد الابوين وفي الايصاء لانه لا يمكن تحصيلهما له بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيهما ولنا في العبادات وابطال الايمان في ردة
لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول يصح منه دون الولي وفي قول
عكسه ولا فقه فيه لانه لم يبين القول بصحة القبول والعدم من الصبي اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة بواسطة
الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة في حالة
واحدة ونحن لذا جعلناه مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صلح ان يكون موليا عليه ولما
كان صاحب اصل الاهلية صلح ان يكون وليا فمتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه ومتى جعلناه موليا
عليه لم نجعله وليا فيه وانما يتعين الاحتمال اي يحتمل ان يكون موليا عليه ويحتمل ان يكون وليا لا انه
مولى عليه في حال كونه وليا فيه وفيما قلنا توسع طرق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من اثبات احكامها
فوجب احتمال هذا التردد في السبب مع كونه وليا وموليا عليه لسلامة الحكم عن التردد لانه لا يكون
الا بطريق واحد واما الاسم بعد ما ثبت ولا تردد فيها بعد ما ثبت قلنا وانما التردد يكون في الابتداء ولا عبرة به

فصل والامور المعترضة على الاهلية نوعان اي الامور التي تعترض على الاهلية الاصلية التي ثبتت ابتداء
بناء على قيام الذمة نوعان سماوي اي كون من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه وهو الصغر وهو في
اول احواله كالجنون لانه عديم العقل والتمييز لكنه اذا عقل فاصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبي عذر
مع ذلك لواسطة نقصان عقله فسقط به اي بالصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر كالصلوة والصوم
فيما يحتمل ان يسقط عن البالغ بالجنون وغيره فلا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا
لا نفلا ولو كانت الفرضية ساقطة عنه لكان نفلا لا فرضا كما في الصلوة الا ترى انه اذا
آمن في صغره لزمته الاحكام التي تتبع الايمان الفرض كحرمان الارث ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته
الكافرة واستحقاق الارث من اقاربه المسلمين وصلوة الجنازة عليه ولو بلغ كذلك ولم يقل كلمة الشهادة حدة
لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره وكما
لو حج ثم بلغ ووضع عنه الزام الاداء والتكليف بالايمان لانه ليس باهل لتلزمه العهدة فان قلت كيف يكون
الاداء فرضا مع عدم لزوم الاداء عليه قلت قد يقع الاداء فرضا وان لم يجب عليه كالمسافر اذا صام
يقع فرضا وان كان لا يلزمه الاداء متأخرا الى ادراك عدة من ايام اخر وكذا العبد والمريض والمسافر اذا جمع

عليهم الجمعة واذا ادوها تقع فرضا وحمله الامران يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة
فيه لان الصبوة من اسباب المرحمة بالحديث فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو بخلاف قياد ذلك بل
بينا انه يتم بعينها لا يحتمل العفو لا يحتمل العدم بعد تحققه فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا لانه
جزاء على الجناية وفعله لا يوصف بالجناية بخلاف الكفر والرق لان الحرمان بهما لعدم الاهلية لا بطريق الجزاء ومنها
لانهما ينافيان اهلية الارث لانقطاع الولاية بهما والارث يبتني عليها وعلم الحق لعلم سببه او لعدم اهليته لا لعدمه
جزاء والعمد منه خطأ ونعاني خالصة لانه لم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على راي الولي
كما في البيع والاجارة ونحوهما ولما كان الصبي عجزا كان سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولسلب ولايته على الغير وانما عد
الصبي من العوارض وهو ملازم للانسان من حين الولادة لان الكلام في الامور المعترضة على الاهلية وقد بينت
ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء فكانت اهلية الوجوب ثابتة
في حق الصبي وقد سقط الوجوب عنه باعتبار الصبي فكان من الامور المعترضة على الاهلية والجنون يسقط به كل العبادات
لانه ينافي القدرة اي القدرة على النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد وهو مناف لها فيفوت القدرة على
الاداء فيفوت الوجوب ضرورة لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم وجعل كان لم يكن ومنافاته لما كان منافيا لاهلية الاداء
لان الانبياء عليهم السلام عصموا منه اذ لا يجوز ان لا يكونوا اهلا للعبادة في زمان فمن لم يكن اهلا لها يكون ملحقا
بالبهائم الا يرى انه تعالى قال لنبيه عليه السلام فذكر فما انت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون اي فاثبت على تذكيرك
وموعظتهم فما انت برحمة ربك وانعامه عليك بالنبوة ورجاحة العقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا اللعنة
لعنهم كاهنا ولا مجنونا ملتبسا بنعمة ربك كذا في الكشاف فيهما قلنا وهو ان يسقط به كل العبادات لكنه لم يسلم
موجبا حرجا الحقناه بالنوم وهو لا ينفي الوجوب لاحتمال الاداء لتوهم الانتباه عن النوم في كل ساعة وقد اختلفوا
في الجنون الذي بيننا حكمه انه في القياس كذا فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى انه اذا كان عارضا بان يكون بعد البلوغ
حتى يلحق بالعوارض ونقول اذا كان مفضيا الى الحرج يسقط الوجوب والا فلا فاما اذا كان اصليا بان بلغ
الصبي مجنونا فحكمه حكم الصبي فيسقط الوجوب وان قل وقال محمد رحمه الله الجنون الاصلي والعارضي سواء واعتبر
حال الجنون الاصلي فيما يزول عنه اي في الجنون الذي يزول لان كلامنا في الجنون الزائل ويلحق باصله
اي يلحق محمد الجنون الاصلي اذا زال باصل الجنون وهو ان يكون عارضيا لان الاصل في الجبلة السلامة وفواتها
بعارض والجنون نقصان فيكون الاصل فيه ان يكون عارضا والحكم في العارض انه اذا امتد منع الوجوب
والا فلا ونفس الوجوب في اصل الخلقة منتفيا وتعين مديد وقصير فيلحق محمد الاصلي اي الجنون الاصلي فيما
اذا لم يستوعب بالجنون العارض رضي وذلك الحال لا خلاف في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان

اعلم ان حد الامتداد عند محمد ان ... يستغرق الصلوات ... الصلوات

فعند ابي يوسف يسقط وان لم يستوعب وعند محمد لا يسقط لانه لم يوجد حد الامتداد في الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد اي ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان
من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة باعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم
افاق في الغد بعد الزوال وقت الظهر لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم
وليلة وعند محمد يلزمه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فلمحمد ان التكرار
هو القياس لكنا اقمنا الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر
ولم يعتبر اقله لان ذلك لا يثبت الحرج وحينئذ يصير التبع زائدا على الاصل وهذا لان ذا لا يحصل الا بمضي
احد عشر شهرا وانه يجوز ان يكون التبع زائدا على الاصل وهذا لان ذا لا يحصل في الزكوة باستغراق الحول وابو يوسف
اقام اكثر الحول مقام الكل كما هو دابه فاذا زال قبل هذا الحد وهو اصلي كان على هذا الخلاف ما اذا بلغ
الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة اشهر مثلا ثم زال الجنون فتم الحول وهو مفيق فعليه الزكوة
عند محمد ولا زكوة عليه عند ابي يوسف ما لم يتم الحول من وقت الافاقة لان عنده هو ملحق بالصبي ولو كان عارضيا
يجب الزكوة اجماعا لانه لم يمتد فاما اذا زال الجنون بعد ما مضى احد عشر شهرا فلا شيء عند محمد رحمه الله لعدم الامتداد
وعند ابي يوسف تجب لوجود الزوال بعد تحقق الامتداد وقد مر ان اهلية الوجوب بالذمة والادمي يولد وله ذمة
صالحة للوجوب فكان الجنون غير مناف لاهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولانه في حكم الاجر اي فانه يحتمل الثواب
في الاخرة على تقدير الاداء اي اذا ادى الواجب فالصبي في حقه محتمل كاملا وهو اهل للثواب لكونه مسلما الا يرى
ان المجنون يرث ويملك ويثبت الارث والملك لا يكون بدون الذمة والارث نوع والملك نوع ولاية قال الله تعالى قريب
لمن الملك والولاية لا تكون بدون الذمة فعلم بما ذكرنا ان له ذمة صالحة للوجوب الا انه يتوقف الاداء
فيصير الوجوب عدما بناء على عدم الاداء وذا بان يكون مفضيا الى الحرج ولهذا كان المجنون مواخذا بضمان الافعال
في الاموال على سبيل الكمال لانه اهل لحكمه وهو اداء المال بادارة الولي لان فعله غير مقصود ولهذا لان المجنون
وان كان من اسباب الحجر لكن الحجر عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع والشرع تداخل باقواله دون الافعال
فهو اخذ بضمان الافعال دون الاقوال حتى لا يعتبر اقراره وجوز ذلك ولا يصح ايمانه لعدم ركنه وهو التصديق بالجنان
والاقرار باللسان لان ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل لا لكونه محجورا عن الايمان لان عدم الحكم لعدم الركن
ليس من باب الحجر ولهذا كان الايمان مشروعا في حقه تبعا لابويه لانه من المنافع المحضة ولم يصح التكليف بوجه
لعدم العقل الذي هو مناط الخطاب حتى ان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون فان اسلم والا
فرق القاضي بينهما وان ابى فرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن وما كان ضررا يحتمل السقوط كالحدود

والكفارات فانها لا تحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار فبقي مشروعا في حقه وما كان تبعا لا يحتمل العفو فثابت
في حقه حتى يحكم بردته تبعا لردة ابويه والعته بعد البلوغ اعلم ان المعتوه من خلط كلامه فكان بعضه
ككلام العقلاء وبعضه ككلام المجانين وذلك لاختلاط لنقصان عقله وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى
لا يمنع صحة القول والفعل فانه لو اسلم يصح اسلامه ولو تلفظ بالطلاق والعتاق وتوكل من انسان صح ويتوقف بيعه
واجارته على اجازة الولي لكنه يمنع العهدة نظرا له ومرحمة عليه واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة
ولكن شرع جبرا للفائت وخطابه لا يحتمل صحة المحل وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل فيجب عليهما ضمان
ما استهلكا ويوضع عنه الخطاب بالولاية الكاملة وليس له ولاية على نفسه لعجزه فكيف يكون له ولاية على غيره وانما يفترق الجنون
والصغر في ان عارض الجنون غير محدود فقلنا اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابيه وامه ولا يؤخر الى وقت
الافاقة دفعا للضرر عن المسلمة والصبي محدود ولان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ان يعقل بيانه ما قال
في الجامع لو ان رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية فاسلمت المرأة فطلبت الفرقة لم نفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل
الصبي لان عقل الصبي مرجو وانه معهود فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما تاخر العرض وان
كان المخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك موضوع عنه رحمة عليه وهنا وجب العرض لحق الخصم وحقوق العباد
لا تسقط بعذر الصبي فلذلك لا يعرض عليه اعتبار الحق العبد دفعا للضرر ولو كان مجنونا فانه يعرض الاسلام
على ابيه وامه فان اسلما او اسلم احدهما والا فرق بينهما لانه ليس له غاية معلومة فلو وجد الى توقف
قبل الكافر والصبي اسلامه بنفسه فيعرض الاسلام على احد ابويه ضرورة واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل
فلا نفرق بين الصبي في الاحكام او في عرض الاسلام عليهما او في صحة الاسلام منهما والاول اظهر والنسيان وهو
لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم العقل والذمة لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية
في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد لان حقوق العباد محترمة لحقهم جبرا
للفائت لا ابتلاء وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لا لاستغنائه عن الخلق لكنه ابتلاهم لانه المحسن ونحن عبيده وله
ان يتصرف في مملوكه كيف يشاء واعلم ان الناسي والخاطي مخاطبان عندنا وهو موجود في حقهما لان كمال قدرة
حفظ النفس عن الوقوع في الفعل ناسيا وخاطيا في الجملة لكن فيه نوع حرج فيكون فعل الناسي والخاطي جائز
المؤاخذة لولا تصحيحنا وانما نفعت المؤاخذة في بعض المواضع رحمة وفضلا وعندهم لا يجوز المؤاخذة اصلا فلهذا يعذر
المرء في النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في الصوم فانه غالب لان الطاعة لدعوة الطبع باعتبار
الجوع والعطش كالنسيان في التسمية على الذبيحة فانه يعذر فيه باعتبار الهيبة الحاصلة هنا وهنا
لان النسيان امر جبل عليه الانسان فجعل سببا للعفو في حقه لانه اعتراض عليه من غير اختياره ولا يعذر
في الكلام

في الكلام ناسيا في الصلوة ولا بالجماع ناسيا في الحج لان لهما احوالا مذكرة وكان بنادر على تقصير وسلام الناسي لما كان
غالبا عذرا والحق بالمنصوص عليه واما السلام على غيره فليس بغالب في الصلوة فلم يكن عفوا حتى لو سلم على غيره في
صلوته تفسد صلوته ولهذا عوتب آدم عليه السلام لانه لم يكن مبتلى بانواع مختلفة يتعذر عليه الحفظ والتذكر وانما
ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل عليه حفظه فلا يكون عذرا وهنا بخلاف حقوق العباد ولان النسيان
ليس بعذر ومن جنسهم فلا يعذر بالرؤيا والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة في ادراك المحسوسات ولا يقدر ايضا على
استعمال نور العقل ليدرك المعقولات ولا تقدر ايضا على الافعال الاختيارية التي هي ادوات كالقيام والقعود والركوع
والسجود لاحتمال الاداء وقد مر ان الوجوب بني على توقع احتمال الاداء وهنا لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء
عليه حرج فلم يسقط الوجوب لوجوب قاعدة ليس فيه وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى يبطل عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه
وقهقهته في الصلوة حكم اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قراءته واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته
ولا يكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لما تجعل جناية لقبحها في موضع المناجاة اذ المصلي يناجي ربه
وهنا لم يكن حدثا خارج الصلوة ويسقط ذكر بالنوم ولا يفسد الصلوة ايضا لسقوط معنى الجناية عنه وقيل تفسد
صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعله حدثا في الصلوة كان حدثا في الاحوال كلها كالبول واذا كان حدثا
في الاحوال كلها كالبول واذا كان حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا لان القهقهة على
انه يكون في التيقظ فصار كالضحك وهو يفسد الصلوة لا الوضوء وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى يقدر
على البناء والوجه قد اندرج فيما ذكرنا والصحيح هو الاول والاغماء وهو ضرب من مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى
بخلاف الجنون فانه مزيله ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عن الاغماء لم يعصم عن الاعراض وهو معصوم
عن الجنون لما كان وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى يبطل عباراته بل اشد منه لان النوم
فيه اصلية لا يخلو الانسان عنه والاغماء عارض فقد يعرض انسانا دون انسان فكان في العارضية اقوى من النوم
ما شك عنه في فوت القوى لان النائم اذا انبه تنبه ولا كذلك المغمى عليه فكان حدثا بكل حال بخلاف النوم
ومنع البناء بكل حال لانه من العوارض النادرة وهو فوق الحدث فلا يلحق به في جواز البناء كالجنابة ويختلفان
فيما يجب من حقوق الله تعالى لان الاغماء ينافي القوة اصلا وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء دفعا للحرج واذا
بطل الاداء بطل الوجوب لعدم حكمه كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات
عندهما وقد مر تقريره وكان القياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات لانه لا ينافي العقل فصار كالنوم وامتداده
في الصوم نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع مبنية على ما يعم ويغلب لا على ما يشذ ويندر وكذا الاغماء في الصلوة

فانه يحتمل الخطاب للاداء ... مضمون الخطاب ولم يمنع الوجوب

نفعهم نادر فيعتبر بين قدر جاف السنة في الصلوة فان عمار بن ياسر رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعبد الله
بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه ثلثة ايام ولياليها فلما افاق لم يقض والرق وهو عجز حكمي لا حقيقي فرب عبد يكون
من حيث الحس اكثر قدرة من الحر لكنه عاجز عما يقدر عليه الحر من الاحكام شرعا كالشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال شرع جزاء في
الاصل على الكفر لان الكفار لما استنكفوا ان يكونوا عبادا لله جازاهم الله تعالى بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في البقاء
صار من الامور الحكمية اي في حالة البقاء رفع عن اضافة الى الكفر فلا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقا وان اسلم
ويشترى الحاصل الولد من مسلمين وان لم يوجد منه سبب يقتضي الرق كالخراج فانه جزاء في الاصل لا في حالة البقاء حتى اذا ويشترى
اشترى مسلم ارضا خراجية من ذمي يبقى خراجية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يتجزى لا يتصور له
ان يكون بعضه شائعا قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا نائلا المالكية والولاية
والشهادة وقال محمد بن الحسن في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي
جميع احكامه ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو اقتسم اليه مثله يكون ان كما احتج كما اقام الشرع امرأتين مقام
رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم ان العتق ضد الرق لان الرق ضعف حكمي والعتق قوة حكمية ولا يتجزى ايضا
اذ لو كان متجزيا لثبت تجزى الرق وهذا لانه لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الاخر ان كان رقيقا فظاهر وان كان
رقيقا ثبت تجزيه ما حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة رضي الله عنه في شهادته وسائر احكامه
وانما هو كالمكاتب حتى يكون احق بكسبه ولا يجوز بيعه الا انه لا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة القصدية وكذا الاعتاق
عندهما لانه يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر وهذا لانه اذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في المحل
اولا فان لم يثبت العتق في المحل يلزم المؤثر بدون الاثر وهو ممتنع وان ثبت فاما ان يثبت كله او بعضه فان ثبت بعضه فلا
يخلو اما ان يزول الرق عنه اولا فان لم يزل يلزم اجتماع الضدين وان زال فلا يخلو اما ان زال بعضه او كله
فان زال بعضه يلزم تجزي الرق وان زال كله يلزم خلو بعض المحل عن احد الضدين ولانه يلزم تجزي العتق وقد مر ان العتق والرق
لا يتجزيان وان ثبت كله يلزم الاثر بدون المؤثر فلما كان القول بتجزي الاعتاق مستلزما لهذه الامور الممتنعة
كان القول بتجزي الاعتاق ممتنعا ضرورة ويمكن بتقرير ما قرره فخر الاسلام وهو ان الاعتاق انفعاله
العتق اي لازمه ومطاوعه يقال اعتقته فعتق كما يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور
بدونه اي لا وجود للمتعدي بدون اللازم كالكسر لا يتحقق بدون الانكسار فاذا لم يكن الانفعال الذي هو العتق
متجزيا لم يكن الفعل اي الاعتاق متجزيا والا يلزم ما ذكرنا ومثل كالتطليق والطلاق وقال ابو حنيفة
رضي الله عنه انه ازالة الملك متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم اعلم ان الاعتاق
عنده ازالة الملك وهو متجز ثبوتا وزوالا كما عرف في البيع النصف وشرى النصف لكن تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق

وهو كغسل

وهو كغسل الاعضاء الاربعة فانه متجز يتعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكالعدد الطلاق في الحرمة
الغليظة وهذا لان الاصل ان يتصرف الانسان في حق المتصرف لا في حق غيره والملك حقه لانه المنتفع به على الخصوص فاما
الرق فحق الشرع لانه جزاء الاستنكاف كما بينا والجزاء ما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد فكان حقه وهذا
كحد القطع جزاء لانه خالص حقه وكذا العتق الذي هو قوة حكمية به يصير المرء اهلا لكرامات الله تعالى حق الشرع
حتى يصير خصما بحق الله تعالى في اثباته في المحل عند زوال كل الملك عنه فلو كان الاعتاق اسقاط الرق او اثبات
العتق قصدا لكان متصرفا في حق الغير قصدا وتوجه ما ذكرتم اما ازالة الملك قصدا ويثبت في ضمن زوال كل الملك زوال الرق
وثبوت العتق لكان فيه ابطال حق الغير ضمنا والمرء لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن من ابطال حق غيره ضمنا
ثم يبطل به حق الغير ضمنا الا ترى ان العبد المشترك اذا اعتق احدهما نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه جاز وتعدى
الى نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمنا والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا اي هو مملوك من حيث انه مال
لا من حيث انه ادمي فلا ينتقض بان يكون مالكا للنكاح فالمنافاة بين المالكية والمملوكية لان احدهما سمة العجز والاخرى
سمة القدرة لان المال مبتذل ومالكه مبتذل وبينهما منافاة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري لانه يختص بملك
الرقبة وليس لهما ذلك بل للمولى ولا يصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى لانه جالة
ملك المولى وملكه لا تأتي له ملك المنافع القائمة بها تبعا لها فكانت القدرة التي تحصل بها الفعل ملك المولى في العبادة
لا تتأدى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا ما استثنى عليه في سائر القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة
التي تحصل بها الصوم والصلوة ليست ملك المولى بالاجماع لانه في حقهما مبقى على اصل الحرية وهو لم قوله عليه السلام ايما عبد
حج عشر حجج فاذا اعتق فعليه حجة الاسلام وحصل الفرق بما ذكرنا بين العبد والفقير اذا حج لانه مالك للمنافع فلم
يكن مؤديا ملك الغير وانما شرط الزاد والراحلة لوجوب الاداء تيسيرا عليه ودفعا للحرج عنه ولم يرد به الشرط الذي
يصير به سحيحا سهلا كما في ذكره لان ذلك لا يكون الا بالخدم والمراكب والاعوان وذا ليس بشرط اجماعا فلذا لم يجب عليه
الاداء لفقد شرطه وهو الاداء بوجود السبب وهو البيت مع قيام الذمة ولا ينافي مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك
الوجه لا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى ويشترط الشهود
عند النكاح لا عند الاذن وانما توقف على الاذن من المولى لان النكاح ما شرع الا بالمال بالنص وفي ايجابه بدون
اذنه اضرار به الا ترى ان المولى اذا اجاز يكون المالك لبضع امرأة العبد لا المولى والدم وهو حتى لا يملك المولى اتلافه
لان فيه تفويت حيوته ونحو اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم ونافى كمال الحال في الكرامات الموضوعة للبشر في
الدنيا كالذمة والولاية فانهما من كرامات البشر اما الولاية فظاهر لان تنفيذ القول على الغير شاء
الغير او ابى وكذا الذمة لانه يصير بها ممتازا عن الحيوانات واهلا لتوجه الخطاب الا ترى ان الجنين ... بعض الصفات

انه قرا عند قوله تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن لا يمتنا الخطاب فقيل له تمنا في اهل
النار فقال اليس مثل خطاب الجبت فطر الجنس قال لا الى ما قال حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين
بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه الا ان يختار المولى الفداء وانما يباع رقبته في دين
الاستهلاك وفي دين التجارة اذا كان ماذونا لان الاذن انما يحتاج اليه ليظهر في حق المولى ثم لا يبطل استيفاء
الحق من موضعه وهو الرقبة اذا اتصل استيفاء اعني من المحل الثابت فيه الا اذا تعلق بكاسبه واذا لم يثبت
في حق المولى يطالب به بعد العتق ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة
بغير اذن مولاه ويدخل بها لان النكاح الفاسد له شبهة العقد الصحيح والمولى ما رضي بتعلق الدين برقبته لانه لم ياذن
له وانما وجب العقر بالوطي في المحل المعصوم بسبب النكاح الجائز او لما جوزه بالجابرية الشبهة فتعين الضمان والحل
احل النساء فصون كرامات البشر وتمكن حل لينبني عليه ان النسبي او الحل لا يتنصف بين الفضل يعلو عنه فيتنصف الحرية
وينتقض بالرق الى النصف لان الحرية سبب لاستحقاق الكرامات فلا ينكح العبد الا امراتين وكذا حل النساء ينتقض بالرق الى
النصف حتى لا يصح نكاح الامة حالة الانضمام الى الحرة ويصح عند عدم الانضمام اليها والعدة تتنصف اما اذا كانت بالاشهر فظاهر
وكذا اذا كانت بالحيض لان الحيضة لا تتجزى فتتكامل احتياطا وكذا الطلاق تنصف لكن الطلقة الواحدة لا تقبل
التنصيف فتكامل وترجح الجانب الوجود على جانب العدم لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعني
ما لنسخ اذا الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيعتبر بحال من هو له وهو حال الحلية بالحرية وينتقض بالرقبة وانحياد
الطلاق بنا على ذلك الا ترى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين وعدد الطلقة لما كان عبارة
عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم وينتصف الحد دون القسم بالرق لانه
منقصف نوبه ثم لو وقعت لي فحليس تصرف على المحصنات من العذاب وانتقض بدل دمه عن الدية اذا اتصل خطا
لانتقاص من المالكية كما انتقضت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد شطري المالكية بالعدم فوجب التنصيف وههنا نقصان
في احدهما لا بالعدم فوجب النقص بيانه ان بدل الشي يتقدر بقدره ولما كان الحر اقوى في المالكية لكونه مالكا للمال
وللنكاح وجب دية على الكمال لانه انتلاف من هو مالك للنوعين ولما كانت الحرة عنهما الكمال لاحد النوعين
اعني النكاح والطلاق وهو ملك التزوج والنكاح وجب نصف دية الرجل على التمام ولما كان العبد مالكا
لاحد النوعين اعني المال على الكمال وملك النوع الاخر بالنقصان لانه ملك المال تصرفا ويدا بدليل انه ليس للمولى
ان يستوعبها او دعه العبد من يد المودع لا رقبة وجب نقصان بدل دمه عن الدية بالاخطر في تقديره وهو العشرة
لانه ملك بيع البضع المحترم وتقطع به اليد المحترمة اعتبارا للنقصان بحاله وهذا بناء على ان الاذن اسقاط الحق
وفك الحجر والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته لانه بقي بعد الرق اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله

الحق

١٩٢

الحق وانه ممنوع عن التصرفات لحق المولى وبعد الاذن يظهر الكتابة العبد ويلتحق بالاحرار تصرفا ولكن لا
يرجع بالعهدة من العهد على المولى ولو كان الاذن انابة وتوكيلا كما قال الشافعي لرجع كالوكيل
ولا تقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده يوما كان ماذونا ابدا لان الاسقاطات لا تتوقت ولو اذن له في نوع من
ومنعه عن التصرفات في نوع اخر كان ماذونا في جميعها الا انه يثبت له بالاذن بعضها لازمة حتى لا يملك الحجر بدون
استطلاع رايه لانه بلا عوض ويثبت له الكتابة بدلا زمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه لانه بعوض فصار كالاجارة
وقال الشافعي في هذه المسائل استفادها ولاية من جهة المولى والتصرف يقع له لنفسه وانما يرد الحكم والحكم وهو
الملك ثابت للمولى دون العبد لم يكن هو اهلا للتصرف اصالة بل نائب به ولم يكن اهلا لا يستحق الملك اذا انه
يكون بالملك وهو معدوم وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة اجماعا لان ذا يكونه ادميا وهو مكرم بالبيان
والعبد فيه مثل الحر ولهذا قبلت روايته في الاخبار واخبره بهلال رمضان وبالحسنات غيرها ولكن
الذمة حلوكة للعبد قابلة للدين حتى يصح اقرار المحجور بالدين وانما يطالب بالدين بعد العتق لعسرته ولهذا لو
اراد المولى ان يتصرف في خدمته بان يشتري شيئا على ان يجب الثمن على العبد لا يصح كما وشرطه على الاجنبي ولو كانت
حلوكة للمولى لملكه كما اذا شرطه على نفسه واذا ثبت انه مالك الذمة وان ان يتصرف فيها كان اهلا لشغل ذمته بالدين
اذا ابتاع واذ التصرف لا يتبع الدين في ذمته واذا صار اهلا لها تمت الحاجة كان اهلا لقضاء الدين بفراغ
ذمته عن الدين وادخر قصا القضاء الديون ولهذا جعلت اليد اصلا في طريق القضاء لان ادنى طرق ملك اليد وملك الرقبة
وملك اليد حكم اصلي لان المقصود انما يحصل به لا بملك الرقبة وانما شرع للضرورة لينقطع طمع الاغيار عنه ويكون
العاني بالتسبب فاننا الحكم دفع للتفاعل والتفاني ولا نقول بان العبد لما كان مملوكا مالا لا يتصور ان يكون مالكا
للمال لان ملك اليد بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في الكتابة والاحاصل المكاتب بعقد
الكتابة ملك اليد ولو كان ملك اليد مالا لكان الحيوان ثابتا في الذمة مقابلا بالمال ولا يجوز ان يثبت الحيوان دينا
في الذمة بدلا عما هو مال كما في البيع ونحوه لجهالته وبناء على المضايقة وانما يثبت دينا في الذمة في النكاح والبضع
عند الدخول مالا لان البضع ليس بمال حقيقة واذا ثبت ان للعبد ذمة وله ولاية التصرف كان العبد اصالة
فيما هو حكم العقد وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين
والنفقة وما استغنى عنه يخلف الملك فيه ولما ثبت ان العبد اصل في التصرف والمولى يخلفه في الملك جعل العبد
في حكم الملك كالوكيل اي يثبت الملك للمولى خلافة عنه كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل فان العبد اذا
اشترى اصطاد يخلف المولى عنه في حق الملك وكان في حكم بقاء الاذن كالوكيل حتى يبطل بمرض المولى حتى اذا
اذن وهو صحيح ثم مرض المولى بقي ماذونا وملك المولى حجره كما للموكل عزل الوكيل وخلفه المولى وانه يخلفه
في الملك

بيان الاصل... (marginal gloss, partly illegible)

وبالنفي على حق الورثة والغرماء فلو كان ثبوت الاذن ضرورة ما الحجر فيه اصلا لصار محجورا او كان يصح
منه التصرف بما سعايتن وبالاستغنى ويعتبر من الثلث وعامة مسائل الماذون حتى اذا اذن العبد الماذون
لعبده باذن المولى ثم حجر الماذون الاول او مات لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل غيره باذن الموكل ثم
مات او عزل لا ينعزل الثاني وانه لا يوثر في عصمة الدم اي لا يوثر الرق في عصمة الدم نقصا او اعداما
لان العصمة المؤثمة بالايمان والمقومة بالدار والعبد فيه كالحر اي العصمة على نوعين مؤثمة وهي تثبت بالايمان ومقومة
وهي بدار الاسلام حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب تثبت له العصمة الاولى حتى لو قتله مسلم ياثم وان لم يجب
عليه دية او قصاص والعبد معصوم كالحر فيما يوثر في قيمته حتى اذا قتل العبد خطاء وقيمته مثل الدية او
اكثر ينقص عن قيمته عشرة ولهذا يقتل الحر بالعبد قصاصا لاستوائهما عصمة والقصاص يعتمد المساواة في العصمة
وسقوط اعتبار ما في غيرها كالعلم والشرف والجمال وغيرها ذلك وصح امان الماذون في القتال لانه ولاية
على الغير لان الولاية ثبتت لخشية القطع بالرق لوجه ما بينا فيما وسوّى على الكمال لكن الامان بالاذن يخرج
عن اقسام الولاية لانه يصير شريكا في الغنيمة بالاذن وبالامان تسقط حقه في الغنيمة فيلزمه حكم الامان اولا
ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لانه لا يتجزى فلم يكن من باب الولاية كشهادة العبد بهلال رمضان فانها
تقبل لان الصوم يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره من المسلمين وكذا الحكم في رواية الاخبار ولذا بطل امان
العبد المحجور عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لانه تصرف على الناس ابتداء بالامتناع من الاسترقاق والاستغنام
والقتل اذ لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطا في حق نفسه قصدا ثم يتعدى الى غيره ضمنا كما في الماذون
وثمة مقتضى الولاية فهي نفاذ قول الانسان على الغير شاء او ابى كالشهادة فان قول الشاهد ينفذ على الخصم بدون
ان يتعدى اليه ولا نسلم انه كالحج ولا استطاعة للحج والجهاد دون [illegible] على ملك المولى فلا يصح امانه لان
الامان من الجهاد معنى لانه شرع لما شرع له القتال وصح [illegible] فاذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه وكذا
اذا قاتل لم يرضخ له ولا يستوجب السهم الكامل واقراره بالحدود والقصاص اي اقراره بالحدود والقصاص
لما ثبت ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة نعم حق المولى يبطل به لكنه بطريق الضمن
والسرقة المستهلكة والقائمة وفي المحجور باختلاف اعلم انه اذا اقر عبد بسرقة عشرة دراهم فان كان ماذونا
صح اقراره في حق القطع والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه ان كان قائما وان كان هالكا فلا ضمان
عليه صدقه مولاه او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان وان كان محجورا والمال هالك يقطع ولا ضمان كذبه
مولاه او صدقه وان كان قائما وصدقه مولاه يقطع عندهم ويرد المال على المسروق منه لعدم المانع وان كذبه
وقال المال مالي فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يقطع يده والمال للمسروق منه لان اقراره بالقطع صح لانه مبني

[illegible]

على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا لا يستحق له ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه وقال ابو يوسف يقطع يده والمال
للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال المسروق منه وهو على غيره فلا يصح ويثبت القطع دون المال
كما ان اقر بسرقة مال مستهلك وقال محمد رحمه الله لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في يده ملك
مولاه وكذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي على ملك سيده ولا يجب القطع في مال
حكم به لسيده لان كون المال مملوكا للغير شرط وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط وعلى
هذا قلت في جنايات العبد خطاء ان رقبته تصير جزاء حتى لو مات العبد لا يجب شيء على المولى لان الاصل ان يكون
موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية هنا لان العبد ليس من اهلها لكونه صلة والعبد ليس باهل للصلة
فانه لا يملك ان يهب شيئا ولا يستحق عليه نفقة الاقارب وانما قلت ان الدية صلة لانها لا تملك الا بالقبض ولا تجري فيها
الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها كانها لم تجب بعد بخلاف بدل مال المتلف فان الملك فيه ثابت والزكوة
فيه واجبة قبل القبض والكفالة به صحيحة ولا نقول انها تختلف باختلاف الحال فكان دليلا على انها عوض لانا
نقول هي عوض في حق المجني عليه وان كان صلة في حق الجاني كانه يهب شيئا ابتداء لان المتلف غير مال الا ان يختار المولى الفداء
فيصير عائدا الى الاصل ولا دية عند ابي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس لانه لا اصل في الجنايات خطاء وانما
صرنا الى الرقبة للضرورة فاذا اختار المولى الفداء ارتفعت الضرورة ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعد رضى عاقل
الزوال وعندهما يصير بمعنى الحوالة كان العبد احال الارش على المولى واذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة
والمرض وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولكنه لما كان
سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي المريض قاعدا
ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب
تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اما في حق الغرماء
ففي الكل واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله اي انما يثبت الحجر اذا اتصل المرض
بالموت مستندا الى اول المرض حتى لا يوثق المريض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه يصح
لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صح ذلك التصرف منه مضافا
الى محله فيستدل فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج اليه وما لا يحتمل النقض
جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث كما قيل ان المرض لا يصلح لوجود سبب الحجر
وتعلق حق الورثة الا انه يجوز تعديله [illegible] لان من نور الله بصيرته حتى نظر الى الدنيا بعين
الفناء والى العقبى بعين الخلود والبقاء [illegible] في صحة [illegible] طالب للدنيا والا [illegible]

خبل على الشح وامتنع عن الانفاق خشية الاملاق لا يفاوت ما له عن نفسه وان تمادى في دمه
ومن توقع عن تخفيف الاحزن ولم ينزل بساحة الهلاك وان يريان ينتفع بماله مدة حياته ثم يصرفه الى
الميراث بعد مماته فيحتاج الى تصرف يحوي هذا الغرض فلذا شرعت الوصية في المرض والحجر في القليل منه
بان الحجر فيه اصل وهذا لان سبب الحجر وهو ما بينا موجود وانما رخص الشرع في القليل استحسانا لنفسه
على ورثته ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة
وبيانه ان الوصية للاقارب كانت مفوضة الى الموصي في ابتداء الاسلام كما قال الله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى الشارع ذلك بنفسه وقصره على
مقدر ومعلومة لازمة فتحول من جهة الايصاء الى الميراث بقوله يوصيكم الله في اولادكم الى ان قال
فرض الله تولى بنفسه حين عجزتم عن معرفة مقدير الايصاء الحقيقي لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقال
عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الا ان يجيزه الورثة فصحت الوصية للوارث
ولما بطلت الوصية للوارث بطلت صورة بان يوصي بعين من اعيان ماله من بعض الورثة لانه صورة الوصية نسبت الايثار
بالعين ومعنى بان يقر لاحد الورثة بالدين لانه وصية معنى من حيث انه يسلم الغنيمة للمقر له بلا عوض وشبهة
الحرام حرام كما عرف وحقيقة بان يوصي الى احد الورثة بعين من اعيان ماله وشبهة بان يبيع الجيد بالردي من وارث
لان الجودة متقومة في حقهم لتهمة الوصية حيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس محتجا بقوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء لتحصيل للوارث نوع منفعة كما تقوم في حق الصغار بان باع الولي من نفسه مال
الصبي فان الجودة متقومة ثم وهذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه من الوارث وان وجب في الصحة واذا
لم يصح اقراره مع ان ثبوته في حال عدم التهمة فلان لا يصح اذا ثبت في حال المرض وهو حال التهمة اولى وحجر المريض
عن الصلات المالية للابعد ما الثلث لما بينا حتى اذا ادى في مرض موته حج الله تعالى لما كان او كفارة ونحوها
كان معتبرا من الثلث ولكن اذا اوصى بذلك عندنا وعند الشافعي يعتبر من جميع المال اعتبارا بحقوق العباد ولما
تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم حتى لا يجوز ايثار بعضهم بصورة المال كما لم يجز الايثار
بالمعنى ومعنى في حق غيرهم حتى يجوز البيع من غيرهم بمثل القيمة صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بحقه
فلم ينفذ بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اي حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة
والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمني فلا يبالي به والحيض والنفاس وهما لا يعدمان
اهلية بوجه لانه لا خلل في قوى البدن ولا في العقل والفهم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء
فلا يتحقق ادائها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط فلا يمكن القول بوجوب الاداء ظرفا والصلوة شرعت بصفة اليسر

وهذا

وهذا يسقط عنه القيام اذا كان فيه حرج ولذا القعود فلو اسقطناها واوجبنا القضاء عليها
لوقعت في حرج بين فلذا لا يجب عليها قضاء الصلوات وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف
القياس فلم يتعد الى القضاء وهذا لان الصوم يؤدى مع الجنابة فكان ينبغي ان يؤدى مع الحيض
والنفاس الا ان الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قالت معاذة لعائشة رضي الله عنها ما بال الحائض
يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة قالت يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة والحديث في الصحاح
وفيه اشارة الى ان الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم اذ لو لم يكن شرطا لما احتيج الى القضاء لامكان الاداء
حينئذ مع انه لا حرج في قضائه بخلاف الصلوة وهذا لان قضاء الصوم عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء
خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياج جنس الى اداء الصلوة عسير جدا والموت وهو عرض لا يصح معه احكام
مع تعبد للحيوة وانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف لانه يعجز القدرة والموت ينافيها حتى بطلت الزكوة وسائر
القرب عنه وانما يبقى عليه الماثم اعلم ان العبادات كلها موضوعة على الميت لان الغرض منها الاداء بتحصيل الابتلاء
وقد فات ذلك بالموت وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالامانات
والودائع والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود سلامة العين لصاحبه وهذا لو ظفر عليه المالك اخذه
بنفسه بخلاف العبادات لان فعل من عليه ثم مقصود وهذا اذا ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان ياخذه وان كان
دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يوكد به الذمة وهو ضمان الكفيل وهذا لان الذمة بواسطة الاهلية تضعف
لانه ان الكفر وهو من الكامل مع انه يجيء زوال المناب فلان يضعف بالموت الحقيقي وهو لا يرجى زوال الاغلب واني يزول نادرا
كما في حق عزير ونحوه اولى قلنا قلت انما تحتمل الدين بنفسه بدون المؤكد حتى اذا قيد الدين مضافا الى سبب صحيح
في حياته بان حفر بئرا على الطريق ثم مات وقع فيها دابة انسان وهلك لزمه قيمتها عليه حتى صح الكفالة عنه بذلك الدين
وهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح لان صحتها تعتمد ثبوت الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين
محال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة
ولم يبق طالب بعد الكفالة ضرورة بخلاف العبد المحجور يقيد بالدين فانه اذا تكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة
لكونه حيا مكلفا وانما ضمت المطالبة اليها في حق المولى حتى يبيع رقبته بالدين نظرا للغرماء وكذا لا يقع لان الدين
مطالب به في نفس الامر واما الانقطاع لعجز عن المطالبة وهذا يؤاخذ به في الاخرة ولو تبرع انسان بقضائه جاز التبرع
عن الميت ولو برئ المال لصاحبه للغرماء المتبرع والجواب لا نسلم ان عدم المطالبة يعني محل الدين
وهو الذمة لانها قد خربت بالموت للعجز ما لمعنى في تبعة التبرع بناء على ان الدين باق في حق من له الدين لا الان سقطه
عن المديون للضرورة فيستقر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له وهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا لان

يقضى الى الاداء باقيا فيجعل باقيا فى احكام الدنيا وكذا اذا اخلف كفيلا صح الضمان عنه حتى لو كفل عن
الميت انسان آخر صح لتاكد الذمة بانضمام ما يؤكدها وهو المال او الكفيل وان كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة
المحارم بطل الا ان يوصى فيصح من الثلث وان كان حق له شرع ما يقضى به الحاجة لان ملك البشر انما شرع لهم
لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر لا ينفك عنه لا فى الدنيا ولا فى العقبى عن الوفاء بالعبادة فالمنع عن لازمه
والعبودية ملازمة للحاجة والموت لا ينافى الحاجة لانه لا ينافى العبودية ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند
قيام الدين عليه لتكون تقضى ديونه منها لاحتياجه اليه ولذلك قدم جهازه على الدين لحاجته الى الكفن
وحاجته الى الكفن مقدمة فى حال الحياة على الدين فكذا بعد الممات فيقدم فى دين لا يتعلق بعين فاما اذا كان دينا
تعلق بعين فى حال حيوته كدين المرتهن فانه تعلق بالرهن فان ذلك الدين مقدم على التجهيز كما فى حال الحيوة
تقدم على حاجته ثم ديونه لانه من حوائجه ايضا اذ الدين حائل بينه وبين ربه ثم وصاياه من ثلثه اى ثلث
ما بقى بعد التجهيز والدين وسواء كانت الوصية واقعة بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال اعتقت هذا العبد
او منفذة بان يوصى باعتاق عبده بعد موته او قال اعطوا فلانا كذا بعد موتى ثم وجبت المواريث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به دون غيره كان انظر له ويصرف الى من يتصل به نسبا يعنى قرابة
او سببا اراد به احد الزوجين او دينا بلا نسب ولا سبب لمن يصنع فى بيت المال لتقضى به حوائج المسلمين ولهذا تبقى
الكتابة بعد موت المولى لما مر ان ملكه يبقى بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهى احراز ثواب فك الرقبة كما
قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا منه من النار وبعد موت المكاتب عن وفاء
لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة فيبقى ملك المالكية بعد موته لانه يحتاج لحاجة المكاتب الى شرف الحرية وعتق
اولاده ولذا تتاذى فى قبره تاذى ولده بتعيير الناس اياه بقوله قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره بما يؤذيه
فى اهله وحاجة المكاتب الى الحرية من اقوى حوائجه اذ اورق اثر الكفر ودفع اثر الكفر من اقوى حوائج الادمى لانه
ندب فيه حظ بعض العبد عندنا وعند الشافعى رحمه الله ينفسخ البدل بالموت لان فيه مسارعة الى وصوله الى
شرف الحرية فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته لتصحيح عتق وثواب فلان يجوز بقاء مالكية المكاتب
ليصح عتقه وعتق اولاده اولى فان قلت فى ابقاء الكتابة ابقاء المملوكية للمكاتب ضرورة لا نظر الى بقاء المملوكية
لانها حق عليه بخلاف الكتابة لانها حق له قلت المملوكية فى باب الكتابة تابعة لان موجب عقد الكتابة مالكية اليد
والمملوكية ليست بموجب عقد الكتابة بل هى ثابتة قبل العقد والمنظور اليه ما يثبت بالعقد وهو مالكية اليد وفى ابقائها
نظر له فتبقى تبعا على ان الموت سبب الخلافة اذ صار التعليق بالموت بان قال لعبده ان مت فانت حر سبب المال لانه لما كان الموت من
اسباب الخلافة صار تعليق العتق به وسيلة الى اعطائه الجانب حق العتق فى الحال والعتق مما لا يحتمل نقضه فكان حقه بخلاف

سائر وجوه التعليق فان التعليق فيه ليس انعقاد السبب عندنا لما مر فى الايمان فيبطل الخلافة اذا دخل وهو
مرض الموت يثبت للوارث حتى لا يجوز للوارث ابطاله فكذا اذا ثبت نقضا بان يجعل مدبرا فتعلق عتقه بموته فعلى انه
المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال فكذا التدبير سبب تعلق حق العبد بالحرية فكما يحجر عن ابطال حق الوارث فى التعلق
حقه بالمال فكذا يحجر عن بيعه لتعلق حق العتق بعينه فان قلت انما يكون خليفة الميت احد او صل اليه ماله
كما فى الوارث قلت وصول المال من ثمرات ثبوت الخلافة فلا يتوقف عليه اذا المنظور اليه سبب الخلافة
دون المال كما فى حق الوارث فانه خليفة الميت وان لم يصل اليه مال والمدبر خليفة الميت بعد صرف ماليته اليه بعد
موته فيعتبر بعد ثبوت الخلافة فان كان الحق عبدا لانه كالوصية بالمال ملك الابطال بالرجوع عنه وبيعه وهبته
وان كان الحق لازما باصل كحق العتق بالتدبير لم يملك الابطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه فى نفسه لان حق العتق
معتبر بحقيقته وهذا لانه لا يحتمل النقض فكذا حقه وللزومه فى سببه وهو معنى التعليق لفقدان كلمة التعليق وصار المدبر
كام الولد فى عدم جواز بيعهما وكذا لان ام الولد استحقت شيئا من حق العتق باعتبار ان عتقهما معلق بموت سيدها ومتى كان
لا محالة وسقوط التقوم عند ابى حنيفة رضى الله عنه لان التقوم انما يكون بالاحراز فالاصل قبل الاحراز ان يكون المال متقوم
وبعد الاحراز يصير الا متقوما فى الاصل ليس بمال لانه خلق لكون مالكا للمال لا ليصير مالا وكذا متى تحقق احرازه على قصد
التمول صار متقوما وتبع ملك المتعة حتى جوز شراؤه اخذه رضاعا وشراء الامة للجوسية فاذا حصنها
واستولدها فقد ظهر انه احرازه كان للملك المتعة لا لقصد التمول فصار الاحراز عدما فى حق المالية فان لك ذهب تقومها
وهو عرفت المالية وصارت لا تسعى لغرمائه ولا لوارثه وما كان ما لا متقوما فى حال الحيوة تعلق به حق الغرماء والورثة
بعد الممات فيتعدى الحكم الاول وهو حق العتق الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق بما هو كائن دون الثانى وهو
ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب الاحراز للمالية وباعتبار ان ما شرع له بقى بعد موته لحاجته قلنا تغسل
المرأة زوجها بعد الموت فى عدتها لبقاء ملك النكاح فى العدة لان النكاح مالكية فيبقى ملكه فيما الى انقضاء العدة
بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطل اهليته المملوكية بالموت لان الملك فى الادمى شرع لقضاء حاجة المالك
لا التحاق الى نعمة الموت لانه لا قدرة على قضاء حاجته من المملوك بعد الموت وبعد الموت فلا يبقى بعد موتها الا ان
لا عدة عليه بعدها حتى يجوز له تزوج اختها وان كانت على صهر او تونى ضرب من الملك لو جبت حاله بالعدة لان الملك
المملوك لانه لا يحجر المرأة كما لو طلقت او ماتت عنها وملك النكاح لم يشرع عنها كالخلاف عند البعض الاوى انه موت المجتهد
اى الشهادة والمهر والمحرمية اى حرمة المصاهرة وما الاصل لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة للدرك الثار الى الحقد
وتلعب عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء الحيوة لا تجب للميت بخلاف الامر نضطر اليه لحاجته اذ الاصل ان الحب
شئ اصلا لبطلان اهلية الملك وما يثبت الا بحثت للضرورة ولا ضرورة هنا لانه شرع لدرك الثار ولا ثار له بعد الموت

وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لان الجناية وقعت
على حقهم من وجه لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص والسبب انعقد للميت فيصح عفو المجروح باعتبار
انعقاد السبب له ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان بطريق
الخلافة عن الميت لما صح حال حيوة المورث كما لو ابرأ الوارث الغريم قلنا ان الغرض به درك الثار وان
يسلم حيوة الاولياء والعشائر وذلك معنى راجع اليهم فكان القصاص حقهم من الابتداء الا انه يكون
موروثا فان قلت اذا كان شرعيته لدرك الثار وان يسلم حيوة الاولياء وذلك راجع اليهم
فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للاخرين شيئا قلت القصاص واحد لانه جزاء
قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم استوفى وعفا
لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو
من الغائب ورجحان جهة وجوده لان العفو عن القصاص مندوب اليه وهنا احتمال العفو معدوم ولا
عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير ولهذا قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا
اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة ولو كان طريقه الخلافة لما كلف لان احد الورثة
ينتصب خصما عن الباقين واذا انقلب مالا صار موروثا اي اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا فيقضى
منه ديونه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه والمال يجب
خلفا عن القصاص لضرورة عدم امكان رعاية المثل فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل
وذلك يصلح لحوائج الميت فيجعل موروثا وقيل لان الخلف انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاصل والسبب وجد
في ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف اليه فيكون موروثا والدليل على انه يجب من الاصل وانه موروث ان
حق الموصى له متعلق بالدية وان كان لا يتعلق بالقود فلو لم يكن كذلك لما تعلق به حقه وتعيين جهة الموروث
في الخلف دون الاصل اي باخذ كل واحد من الدية تقدر حقه لانه يتجزى بخلاف القصاص لانه لا يتجزى
فيثبت لكل واحد منهم كملا ولكل واحد منهم ان يستوفيه ففارق الخلف الاصل لاختلافهما من الصلاحية
لحاجة الميت وعدم الصلاحية ومن التجزي وعدمه ووجب القصاص للزوجين لان الزوجية تصلح سببا للادراك
الثار والثبوت الخلافة بين الزوجين كالدية اي وجب للزوجين نصيبهما في الدية لان الزوجية سبب الخلافة واحد الزوجين
معروف في مال الاخر فوق ما يتصرف الاقارب فصارت كالنسب والنكاح الحب في احكام الاخرة ومما يجب لله تعالى عليه بسبب ظلم

ظالم عليه غيره او ما يجب له بسبب الحسنات والطاعات وما يجب عليه بسبب المعاصي والجنايات وما يلقاه من
ثواب وكرامة بسبب العبادات او عقاب وملامة بسبب المعاصي والسيئات فالقبر للميت كالرحم للماء والمهد
للطفل من انه يكون فيه الحياة ثم يخرج منه وهو روضة دار المتقين او حفرة نار الخاسرين فيقال للمتقي نم نومة
العروس لا احد يحركك ويروس فكان له حكم الاحياء وذلك كلما تقدم ما يقضى عليه في منزل القبر لم ابتلاء بسوال منكر ونكير
في الابتلاء ونجو انه ان يصير له روضة بفضله وكرمه ومكتسب وهي انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل
الكافر وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل الباغي حتى يضمن مال العادل اذا
اتلفه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد اعلم ان العوارض نوعان
سماوي وهو عشرة انواع الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس وهما
نوع واحد والموت وقد مر تقريب الجميع ومكتسب من جهة العبد وهو سبعة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه
والخطاء والسفر والاكراه وانما قدم الجهل من العوارض المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل
كانه اكتسبه ولم يعد ذلك من العوارض المكتسبة لانه جزاء الكفر في الاصل ولا اختيار للعبد في ثبوت الحرية
لانها تثبت من الله تعالى وبعد ما ثبت الحق لا يتمكن من ازالته بخلاف الجهل ثم الجهل على اربعة انواع جهل
لا يصلح عذرا وهو اربعة انواع او قسم وهو الذي جهل الكافر فانه لا يصلح عذرا اصلا لانه مكابرة وعناد بعد
وضوح الدليل بيانه ان حدث العالم ثابت حسا ومشاهدة لكونه محاطا بالحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو
عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث ويعلم ان الحوادث لا بد لها من محدث لانه جائز الوجود وما جاز
عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعد ما
كان عدما دليل على ان له محدثا وكان الكافر على هذا منكرا لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده فيكون
مكابرا جاحدا بعد وضوح الدليل ضرورة لما اختلفوا في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام فقال ابو حنيفة
رضي الله عنه انما تصلح دافعة للتعرض وكذا دليل الشرع في الاحكام التي تحتمل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح
الاخوات حتى كان حكمها ثابتا فيما سلف من الزمان حتى ادى واحد منا التعرض عليه بابلاغ عهد فانه يحمله
بديانته ولو ادار تقييم الدليل عليه منعه ايضا بديانته ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا
استدراجا لهم وسوالا متثبتا وقلة لا يتلقاه الحاكم الا وحكي عليهم وهو الاخذ على العزم ونقيضه العقاب في الاخرة
ويخفف لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وقيل لانه لا خطاب في الجنة بل فيها ما
تشتهي الانفس وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كعبادة
الصنم والاثنين ونحو ذلك فلا يصلح دافعا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وبني على هذا انه جعل الخطاب

بتحريم الخمر والخنزير كانه يعني نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان بالاتلاف وجواز
البيع وغير ذلك وجعل النكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم مكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسولا
وولاية الالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا
وطيها بذلك ثم اسلما كانا محصنين فيحد قاذفهما واذا طلبت المراة النفقة بسبب ذلك النكاح قضى بها عنده
ولا ينفسخ حتى يترافعا ويطلب من القاضي حكم الاسلام فانه يفرق بينهما اما اذا طلب احدهما من القاضي حكم وبطل
الاسلام ولم يطلب الاخر فلا يفرق بينهما عنده وعندهما يفرق بينهما فان قلت ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية
بالاتفاق الا ترى انه اذا تزوج المجوسي امته ثم اسلم احدهما وعنده اخرى فانه لا يرث بالنسب ولا يرث المنكوحة
منهما بالنكاح لان ديانتهما لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي ان لا تجعل حجة متعدية في ايجاب الحد على
القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير قلت ما ذكرت يفضي الى
التناقض ومثل لان ما قلت يفضي الى ان لا تعتبر ديانتهم اصلا وقد اعتبرت ديانتهم بالاجماع في اخذ العشر من
خمور اهل الحرب ونصفه من خمور اهل الذمة ومن خمرهما عند التسعين فدل ان ديانتهم معتبرة وما قلت يفضي
الى ان لا تعتبر ديانتهم فيتناقض والتناقض مردود واذا لم يكن اعتبار ديانتهم في اخذ العشر منهم حجة متعدية
فكذا في هذه المسايل التي ذكرتها بل ديانتهم تصير حجة عليهم ونأخذ منهم باعتبار ديانتهم وانما لا ناخذ
من خنازيرهم لان ولاية الاخذ باعتبار الحماية والامام المسلمين يحمي عن نفسه التخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي
خنزيره نفسه فكذا لا يحميه على غيره ومثل الذي ذكرنا لدفع سوالهم وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لدفع
في جميع هذه المسايل بل الكل بناء على ان ديانتهم دافعة ومثل لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت ما له بانه الا دفع
لا لزام بالدليل بانه ان الخمر كانت في الاصل متقومة وانما ابطل النص تقومها فكانت ديانتهم دافعة لان امتناعهم
اياهم بالنص لم يثبت تقومها واذا بقي تقومها على الاصل وقد وجب الضمان وهو لا ثالث من المسلم حيث
فيضمنه وانما نصير الديانة متعدية اذا كان مضافا الى التقوم وليس كذلك فمن شرط الضمان لانه قائم بالمحل
ومثل يقال ضمان الاتلاف لا يتعلق بضمان التقوم لكن المسلم يتبعه على الشرط وصفة التقوم والكافر يدفعه بديانته
وقد كانت متقومة في الاصل موجبة للضمان باتلاف المتلف لتقوم المتلف وان قلت ان الضمان اذا اضيف الى التقوم
كانت متعدية لان التقوم ثبت قطعا عند المسلم فكان السبب غير موجود في حق المسلم فلو ثبت لثبت بالزام الكافر على
المسلم وذلك متعد وكذلك الاحصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان
ليكون ثبوته باعتقادهم وديانتهم بل هو مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانها
شرعت في الاصل بطريق الدفع اي دفع الهلاك عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يكون الالزاما فعلم ان وجوب
النفقة

في نكاح المحارم لم يكن باعتبار ان ديانتهما متعدية بل باعتبار دفع الهلاك فانها لما كانت محبوسة بحقه بسبب
لعجزها عن الانفاق على نفسها باتت وما هي من الحال لا ينفي بالنفقة اللازمة فصار بسبب الهلاك الا مكان
الاب يحبس بنفقة الابن الصغير مع انه لا يحبس بدينه اذا قصد قتله اي اذا قصد الاب قتل الابن فانه يحل للابن دفعه
بالقتل دفعا للهلاك عن نفسه والحبس للاب بدين الابن عند مماطلته لانه جزاء الظلم ابتداء لا دفع الضرر
عن الابن كما لا يقتل قصاصا فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه والا لما حبس الاب بحقه في
الميراث لانه صلة مبتدأة فلو وجبت لانه المنكوحة لكانت ديانتهما ملزمة على الاخرى زيادة الميراث فان قلت
قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح قلت قال كثير من مشايخنا بان في قول
ابي حنيفة رضي الله عنه ينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة والمذكور في
الكتب مطلق قوما لنا ذكر البرغري في طريقته وذكره الامام خواهرزاده رحمه الله في مبسوطه وانما يتوارثا
لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في شريعته
فلما لم يثبت الارث في نكاح المحارم وقال القاضي في الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد في حق
الاخرى التي تنازعت في الارث ومثل لا انهما يختصمان الى القاضي في انها ما اعتقدت في ذلك وجوب استحقاق
الميراث انما سوا النكاح والاخت الاخرى تنازعه وتنكر صحته ومع التجاحد لا التزام فلا يصلح هذا النكاح للتنازع
فيه حجة على الاخت الاخرى في استحقاق الارث واذا لم يثبت الترافع احدهما فقد جعلت الديانة دافعة
وانما يفرق اذا ترافعا لان مرافعتهما كتحكيمهما وقيل الجواب الصحيح عن فصل النفقة انها اذا ثبت الحل فقد
دانا بصحة النكاح فيؤخذ المنفق بديانته لان ديانته حجة عليه فلو نازع عند القاضي بعد النكاح بان لا
ينفق عليها لا يسمع لانه التزام ذلك بديانته فلا يسقط باسقاط صاحب الحق عنه بخلاف منازعه من
ليس في نكاحهما الحاضر لاخرى لانها لما نازعتا اختها في استحقاق الارث علم انها لم تلتزم ذلك
الديانة ولم يوجد منها ما يدل على الالتزام سابقا واما القاضي فانما لم يمض بقولها القضاء لانه لا يجتمع ضمنها
وقد وافق ابو يوسف ومحمد ابا حنيفة رحمهم الله في ان ديانتهم دافعة لا متعدية ملزمة الا انهما قالا ان تقوم
الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما اصليا فاذا انقطع الدليل بسبب ديانتهم بقي على الاصل
الاول فاما نكاح المحارم لم يكن امرا اصليا الا ترى ان الرجل لم يحل له اخته من بطن واحد في زمن آدم
عليه السلام فعلم انه كان حكما ضروريا لا اصليا حيث تقدر بقدر الضرورة واذا كان كذلك فلم يجز استيفاؤه
بقصور الدليل فلم تحد قاذفه لانه صادق في مقالته اما حل الخمر والخنزير فقد كان امرا اصليا
فامكن استيفاؤه لقصور الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم ولان حد القذف مما يندرئ بالشبهات

فساد قيام دليل التحريم وهو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم شبهة في درء
الحد عن قاذفه والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل وهو ما قالا ان نكاح المحارم لم يكن امرا
اصليا فلم يحرز استحقاقه بقصد الابتداء فكان النكاح فاسدا فلم يكن الجبر بموجب النفقة كما في النكاح
الفاسد بخلاف المسلمين وهما على تلك الطريق ومعنى حد القذف حمايته باشتباهه فصار قيام دليل التحريم
شبهة فيمنع الدليل يقتضي ان يكون لها النفقة لانه سلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث اسقط الحد
عن القاذف فمكان الشبهة وانما لم يجب لانها من جنس الصلة تستحق ابتداء فصارت كالميراث وهي لم تشرع
الحاجة المستحق فان نفقة المراة تجب وان كانت غنية في البيت وهو كان وجوب النفقة لدفع الهلاك كما قال الشافعي
رضي الله عنه لما وجبت نفقتها لعدم الحاجة اليها فعلم انها صلة مبتدأة فلما وجبت النفقة لكان حرمتهم
لازمة لا دافعة والجواب لابي حنيفة ما قالا ان النفقة صلة مبتدأة ولم تشرع لدفع الهلاك لانه لم يشترط
لها حاجة المستحق الى الحاجة الدائمة بل دوام الحبس لا يردها الا المال المقبل فكانت الحاجة متحققة ضرورة
ان المراة وان كانت غنية فهي محبوسة بحقه وما لها وان كان كثيرا فهو معد دفعا بنفقتها ودوام الحبس
فيحتاج الى النفقة فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك والشافعي رحمه الله جعل الديانة دافعة للتعرض
لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام كوجوب الضمان على المتلف ووجوب النفقة ونحو ذلك فلا يثبت
لانا لو قلنا بثبوتها لكان حرمتهم ملزمة والجواب عما قال ان سائر الاحكام لا يثبت لانه يؤدي الى ان يكون حرمتهم
ملزمة ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة والعصمة هي الحفظ ولا تصير الاموال والنفوس محفوظة عن
ايدي المسلمين الا بعد ان يجب الضمان بالاتلاف فوجب الضمان ضرورة العصمة وقد بينا ما يبطل به مذهبه حيث
قلت ان الضمان لا يجب بتقويم المتلف بل بالاتلاف المتلف وحد القذف يجب لتعيير المقذوف لا باحصان المقذوف
فكانت حرمتهم دافعة لا متعدية ولا يلزم على قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع اسلم الحكم الربا فانه لا يعتبر
في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربا قال الله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتابهم فانهم نهوا عن ذلك قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما
يشترون وذلك كاستحلالهم الزنا فانه حرام في الاديان كلها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى
فالفلاسفة امتنعوا عن اطلاق اسم العالم والقادر والبصير على الباري تعالى دفعا عن التشبيه فان ذلك
مما يشق بذلك فلما اطلقت على الباري لادى الى التشبيه في الاسم وكذلك من نفى المعتزلة امتنعوا عن اثبات معاني صح

تلك الاسماء فانهم يقولون بانه عالم وقادر ولا يقولون ان له علما وقدرة لما انه يفضي الى التشبيه لما بينا
والمشبهة اثبتوا هذه المعاني على وجه يفضي الى التشبيه وجعلوا من صفات البشر واحكام الاخرة كانكار المعتزلة
عذاب القبر تمسكا بان تعذيب من لا حيوة له محال والرؤية تمسكا بان رؤية من ليس في جهة محال وخروج مرتكب الكبيرة
من النار قياسا لاحد الفريقين على الاخر اعني الاشقياء على السعداء وكيف وقد وجد التقسيم على الخلود في الفريقين
فهذا الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم
الغيب والشهادة الى اخر السورة ونحو ذلك من الايات الدالة على ثبوت هذه الاسماء ولو ثبت التشبيه بمجرد اطلاق
الاسم لما امكنت المنفعة ذاته كما لا يثبت التشبيه باطلاق اسم الموجود عليه وعلى ثبات الاسماء ولا غنى
من الاسماء وقوله تعالى انزله بعلمه وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه
قادرا عالما بدون القدرة والعلم لان الاسماء المشتقة من المعاني لا تصح ثبوتها بدون تلك المعاني
وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقوله عليه السلام استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه والله تعالى قادر على ان يخلق فيه حيوة بقدر ما يتالم به وقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا
نظر العين وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه السلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ونحو ذلك من الايات والاحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت
الرؤية وخروج مرتكب الكبيرة من النار وثالثها جهل الباغي فانه لا يكون عذرا ايضا لانه كابر
الدليل الواضح الدال على امامة علي رضي الله عنه وانعقاد اجماع الامة والنصوص الدالة على امامته فكان
جهل صاحب الهوى والباغي باطلا كالاول الا ان صاحب الهوى متاول بالقران فان نافي الصفات
والرؤية والخروج من النار متاول بقوله تعالى ليس كمثله شيء وبقوله لا تدركه الابصار وبقوله ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها والثاني عمدا قال بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فكان جهلهما دون
جهل الكافر ولكنه لما كان من المسلمين بان يعمل في سواه وجب على الحاكم بان عالم في دعواه
حتى لا نلتزم مناظرته والزامه وان خالف فساد تاويله كما بيناه في العمل ومسائل التنزيل ومثلنا
قلت اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له فهو وكذا سائر الاحكام يلزمه لانه
مقيد لامكان الالزام بالدليل لكونه مسلما فاذا صار للباغي منعة سقط ولاية الالزام ووجب
العمل بتاويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان لانه لا يفيد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتالهم

اسرائهم قطعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض بالفساد والله لا يتبع على جريحهم وهو بالقتال
والاذن الشرعي في القتل والمراد هنا اتمام القتل لم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم نحرم عن الميراث
بقتلهم لان الاسلام جامع بين المورث والوارث فلم يثبت اختلاف الدين الذي يمنع الارث والقتل حق
فلم يكن القتل المانع من الارث موجودا كما في القصاص وهم لم يضمنوا ايضا ان قتلوا عادلا حين منعة وجهل
لان القتل منهم في حكم الذي بشرط المنعة في حكم الجهاد دينا على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة ومثلا
لانهم يقولون نحن على الحق وانتم على الباطل فلزمنا مجادلتكم وليس لنا ولاية الالزام عليهم وديانتهم
معتبرة لكونهم مسلمين وما فعلوا كان امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر عندهم ووجب حبس اموالهم زجرا
لهم ولم نملك اموالهم لان اصل الدار واحد اذ الكل دار الاسلام وفي حكم الديانة مختلفة حتى اعتقد
كل فريق ان الفريق الاخر على الباطل فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة
بيانه ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل
وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك بخلاف
اهل الحرب لان الدار مختلفة من كل وجه والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا
من كل وجه ورابعها جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة
على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فانه ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فانه مخالف للاجماع
لان الصحابة اجمعوا على عدم جواز بيعهن والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفا للاجماع مخالفا للكتاب مثل اباحة
متروك التسمية فانه مخالف الكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد الواحد
ويمين المدعي فانه مخالف للكتاب كما صرح به عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وقد مر تحقيقه
في قسم السنة ومثل القول بالقصاص في القسامة لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وخلاف الكتاب
منكر فلزمنا النهي عنه ولا يكون ذلك عذرا للامام اصلا وعلى هذا يبتني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ اي
ما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ والخامس الجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا
لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز اجماعا فلا يصلح شبهة وعذرا وان قضى الظهر
ثم صلى المغرب وعنده ان العصر جائز جاز ذلك لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من لا يقول
بان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرط الترتيب قياسا عليها اذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت ومن قتل وليه
وليان فعفى احدهما عن القصاص ثم قتله الثاني وسيظن ان القصاص باق لهم على الكمال وانه وجب لكل واحد

[illegible]

قصاص

قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة فان عند
بعض العلماء لا يسقط القصاص بعفو البعض فصار شبهة وانه يصلح شبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته اي افطر
ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعدها لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا
مسقطا للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم
وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة ومن زنى بجارية والده او امه او امرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا
جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطئ الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة ومثل القرابة وجب نافيا
في احد الطرفين اشتبه على الاخر فظن انه يوجب ايضا في الطرف الاخر كما في الشهادة وكذا في جارية امرأته
لانه ينتفع بمالها من غير استئذان وحشمة فظنه في الاستمتاع فصار هذا الجهل في موضع الاشتباه شبهة
في الحد دون النسب والعدة اي يؤثر في سقوط الحد ولا يؤثر في ثبوت النسب والعدة لان الوطي حصل في غير الملك فكان
زنا لكن بحكم الاشتباه يسقط اما النسب فلا يثبت لان ثبوت النسب يعتمد قيام ملك المحل من وجه او من كل وجه
ان يحق في المحل ولم يوجد بخلاف ما اذا وطئ جارية اخته او اخيه وقال ظننت انها تحل لي فانه يحد لانه
لا انبساط له في مالهما فلم يستند الظن الى دليل فلا يلتفت اليه وكذا لو كان حربي اسلم ودخل دارنا
فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى لانه حرام في الاديان كلها فلا يكون
جهله عذرا اما الخمر فانها كانت حلالا في وقت بخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال
لم اعلم بحرمتها فانه يحد لانه بسكونه في دارنا اعترف بحرمتها فهذه المسائل بناء على هذا الاصل
الذي ذكرنا وهو ان الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في درء الحد وفي غير موضع الاشتباه لا
والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكون عذرا له في الشرائع حتى انه لا يلزمه
لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل عذرا لانه غير مقصر وانما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل
في نفسه وكذا الخطاب في اول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة قبا
فانهم كانوا في الصلوة حين علموا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وقالوا للنبي عليه السلام
كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا فنزل وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى
بيت المقدس لان الصلوة لا تكون الا بالايمان وقصة تحريم الخمر فان قوله تعالى ليس على الذين
امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول اية التحريم الخمر
قبل بلوغ الخطاب اليهم فعذروا فاما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ
من صاحب الشرع فمن جهل من بعد ذلك فالجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر

لكن لم يطلب الماء في العمران وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز ويلحق به جهل الشفيع حتى اذا سكت اذ
بحسب انه لم يعلم بالبيع يكون جهله عذرا وتثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان
صاحب الدار يستبد ببيعها وفيه الزام لانه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه الزام يتوقف على علم من
يلزمه كما في احكام الشرع فان ما فيه الالزام على المكلف يتوقف على علمه الا ان الخطاب لما انتشر في دار الاسلام
لم يشترط حقيقة العلم فيه وفي الشفعة لما كان دليل العلم خفيا يشترط حقيقة العلم فشرط ابو حنيفة
رحمه الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام فلا شرط ذلك لانه قائم مقام الامام
وفي تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب كلام يتبين في قسم السنة وجهل الامة المنكوحة
اذا اعتقت بالاعتاق يكون عذرا لان الدليل خفي في حقها اي دليل ثبوت الخيار وهو العتق لانفراد
المولى به او بالخيار اي جهلها بالخيار بعد العتق بجهل العلم بالاعتاق يكون عذرا لانها لا تقدر على معرفة
احكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها ولانها يلزمها ضرر زيادة الملك عليها ودفع الضرر يتوقف على
حقيقة اذ لا يتحقق الدفع من الجاهل بخلاف البكر الصغيرة اذا بلغت وقد زوجها اخوها فلم تعلم
بخيار البلوغ فانه يجعل سكوتها رضى ولم يجعل جهلها بالخيار عذرا لان الدار دار تعلم تقدر على معرفة احكام
الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل لانه تقصير من جهتها ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء
لا الدفع عن نفسها اذ النكاح بات فلا يزداد شيء ببلوغها اما المعتقة فانها تدفع زيادة الملك وهنا
افترق الخياران في شرط القضاء فشرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق حتى اذا ردت النكاح
بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح بدون قضاء القاضي وهذا شيء القاضي اخر اما لو احدهما بعد ردها النكاح
قبل القضاء وفي خيار المعتقة يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها لانها دافعة للملازمة وما يلزم
على التفريع مبنى على الدفع والرد صحيح من غير القضاء وجهل البكر البالغة انكاح الولي اذا انكحها الولي
ولم تعلم بالنكاح فسكتت يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار اذا علمت وجهل الوكيل والماذون
بالاطلاق وهذا الى جهل الوكيل بالوكالة يكون عذرا حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لان في تصرفه الزام
ضرب الحجاب والزام عليه حيث يلزمه الجري على موجب الوكالة حتى لو كان وكيلا بشراء شيء بعينه لا يمكن
من ان يشتريه لنفسه فلا يثبت بدون علمه وقيل لان حكم الشيء لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولايته
فلان لا يثبت حكم غيره مع قصور ولايته بدون علمه اولى وكذا جهل الماذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرف
الماذون او الوكيل قبل بلوغ الخبر اليه لا ينفذ تصرفه على الموكل او وكيل الموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل
لان

لان الشراء لا يتوقف ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كتصرف الفضولي لان فيه
ضرب الحجاب والزام فانه يلزمها حقوق العقد ويتعلق الدين برقبة الماذون وكسبه ويطالب به في
الحال الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو تخيير ان شاء
قبل الوكالة او الاذن وان شاء لم يقبل وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر وجهل مولى العبد
الجاني فيما يتصرف فيه يكون عذرا لان فيه الزاما حيث يكون التصرف واقعا للوكيل ويسلب ولاية الماذون
ويصير المولى مختارا للفداء بالتصرف في العبد الجاني وهذا لان العبد اذا جنى جناية خطأ فالمولى مخير
فيه بين الدفع والفداء واذا تصرف المولى فيه بالاعتاق ونحوه صار مختارا للفداء فيجب عليه موجب الجناية
وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى اعتقه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش
وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير علم صاحبه لا يصح
وانما يصح بحضرته وان اجاز بغير علم صاحبه جاز اجماعا لان الخيار يمنع حكم العقد وهو الملك اذ الشرط
داخل على حكم العقد والمعلق بالشرط عدم قبله فاذا امتنع الحكم بسبب الخيار فات صفة اللزوم عن العقد لعدم
الخيار فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم لان شرط الخيار وضع للفسخ فيصير من له الخيار بالفسخ متصرفا
على الاخر وفيه الزام لان صاحبه ربما يجري على موجب العقد فهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب العقد فيشترط علم
صاحبه ربما يجري على موجب العقد فهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب العقد فيشترط علم صاحبه قبل مضي مدة الخيار
دفعا للضرر عنه فان بلغه رسول صاحب الخيار ان صاحب الخيار فسخ العقد صح في الثلث بلا اشتراط عدالة
لقيامه مقام المرسل وعلى انه ليس بشرط فكذا عدالة من قام مقامه وبعد الثلث لا يصح فاذا بلغه
فضولي في الثلث شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة خلافا لهما فان وجد احدهما اعني العدد
او العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ وبعد مضي المدة لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف جعل صاحب
الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فانه سلطه اي صاحبه حال الزامه فلا يتوقف على علمه وهذا لان الرضى
بالخيار رضى بفسخه لانه حاله لا تنبني عليه والرضى بالسبب يكون رضى بالحكم فلا يكون الزاما عليه بل يكون ذلك
بالزامه فيصح بدون علمه فاجابا عن هذا الكلام بما ذكرنا ان الخيار لم يوضع للفسخ اذ لو كان موضوعا للفسخ
لما جاز له الاجازة فكيف يقال انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه وصاحبه لا يملك الفسخ ولا تسليط فيما لا يملكه
المسلط واما جازت الاجازة لانه لا يلزم الاخر بالاجازة شيء اذ العقد لازم من جانب من لا خيار له والسكر
وهو ان كان من مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر فهو كالاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
وان كان من محظور فلا ينافي الخطاب ويلزمه احكام الشرع ويصح عبارته بالطلاق والعتاق والبيع

والشراء والاقارير الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة اعلم ان السكر سرور يغلبه
وهو نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بطريق المباح فسكر المكره على شرب
الخمر بالقتل او قطع العضو فانه يباح له ذلك وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يدفع به العطش وسكر به
وهذا لان الخمر في حالة الاضطرار باقية على الحل الاصلي لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه فصار الكلام للتحريم والاستثناء من التحريم اباحة وكذلك اذا شرب دواء فسكر
به كالبنج والافيون او شرب لبنا فسكر كلبن الرماك وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او
الشعير والعسل او الذرة فانها حلال ولا يحد شاربه عنده وان سكر منه لان السكر فيه من الموضع بمنزلة الاغماء فيمنع
صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك من جنس الجنون في الاصل والكلام فيما اذا لم يشرب بها متلهيا
حتى يصير حراما فصار من اقسام المرض واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق
وهو المطبوخ ادنى طبخة والمنصف فان كل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتد والمراد اقوى من ماء العنب وفي
من ماء الزبيب المطبوخ لانه وان كان حلالا على قول ابي حنيفة وابي يوسف فانما يحل بشرط ان لا يسكر منه
وذلك من جنس ما يتلهى به لانه مطرب في الاصل فيصير السكر منه كالسكر من الاشربة المحرمة الا يرى انه يوجب
الحد وهذا السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان
كان هذا خطابا له في حال السكر فظاهر وان كان في حال الصحو فكذلك لانه لا ينافي الخطاب لانه يصح ان يقال مكانه قال
للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة ولو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضافة الخطاب الى حال منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا
للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى تلك الحالة واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب ثبت ان السكر
لا يبطل شيئا من الاهلية لان خطاب الشرع بناء عليها فيلزمه احكام الشرع كلها ويصح عباراته بالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقرار بالدين والعين وتزويج الصغير والصغيرة والاقراض والاستقراض والهبة والصدقة ولانا
نقيم السكر مقام القصد لتنبيه عقله دون العبارة لوجودها حسا حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن
منه امرأته استحسانا لان الكفر واجب الاعدام ولذا اسلم يصح اسلامه لوجود احد الركنين والاسلام يعلو
ولا يعلى واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل
الرجوع اذ السكران لا يكاد يثبت على شيء فيعمل فيما يحتمل الرجوع لا فيما لا يحتمله وهذا لا يبطل الصريح بالرجوع فدليله
اولى ولهذا اذا زنى في سكره يحد اذا صحا للتيقن به واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو
فيقر او تقوم عليه البينة اذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا حد القذف لان الرجوع يعمل فيما سوى حد القذف

وهذا

وهذا قد قارنه دليل الرجوع فيمتنع الحد ضرورة والاصل ان القدرة اذا عدمت بآفة سماوية لم يبق العبد
مخاطبا اذ لو بقي مخاطبا لكان التكليف بما ليس في الوسع وهو مردود بالنص وان عدمت بمعنى من جهة
العبد يبقى مخاطبا لا لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا وتنكيلا فاذا كان
سبب السكر معصية لم يعد عذرا فلزمه احكام الشرع ولم يوضع عنه الخطاب وكذا اذا كان مباحا مقيدا
بشرط ان لا يسكر منه وهو مما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا كفوات القدرة لو مما
ما يعمل الاعتقاد لا كالردة فانها لا تثبت استحسانا لعدم ركنه وهو الاعتقاد دلالة لانه لا يكون له قصد ولا قصد
هنا الا ان السكر جعل عذرا وما يبتني على صحة العبارة كالطلاق والعتاق ونحوهما فقد وجد ركنه
والسكر لا يصلح عذرا فيثبت واما الحدود فانما تقام عليه اذا صحا اذا وجد السبب منه في حالة السكر حتى
بان زنى او قذف او شرب علما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة الا ان من عادة السكران اختلاط
الكلام وعدم الثبات على الكلام فاقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يحتمل من اسباب الحدود وعمل في
الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص ثم اتفقوا على ان السكر
لا بد من اختلاط الكلام وقد زاد ابو حنيفة رحمه الله فشرط في حق وجوب الحد على السكران ان لا يعرف الارض
من السماء والذكر من الانثى والرجل من المرأة فيحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد وهو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان
على كلامه كما قالا واما الهزل ومعناه ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد
ومعناه ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة فالجد اعم من الحقيقة لانه قد يكون حقيقة وقد يكون
مجازا فان قلت فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكر فخر الاسلام وهو قوله واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع له فانه ينتقض بالمجاز ثم قال وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له وهو تفسير الحقيقة
كما ذكر في اول الكتاب قلت قد قال بعضهم ان المجاز موضوع كالحقيقة فبقوله ما لم يوضع له ينفي
الحقيقة والمجاز لانهما موضوعان وبقوله ما وضع له يتناولهما لكن الذي ذكرته ايضا والظاهر هو المراد بما قاله
الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه قال الهزل ما لا يراد به معنى وانه ينافي اختيار الحكم والرضى به ولا ينافي
الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة لما علمت من تفسير الهزل وهذا لانه اذا لم يرد به معنى لم يكن راضيا
بحكم ذلك التصرف ضرورة واذا كان الهازل طائعا في التلفظ بالسبب كان مختارا راضيا بمباشرة السبب ضرورة
والفرق بين الرضا والاختيار معروف في اصول الكلام فصار بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا حيث يفسد البيع فيها
ولا يثبت الملك بالقبض فيها وذكر فخر الاسلام فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار بحكمه
في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب كانه اراد المشابهة بينهما في انهما يعدمان الرضا والاختيار

في الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار بمباشرة السبب ولم يوجد المشابهة بينهما من كل وجه فاذا هزل في البيع
يفسد البيع وخيار الشرط في البيع لا يفسده الا اذا اراد تبيين المطلق المفيد وشرطه ان يكون صريحا مشروطا
باللسان اي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكر باللسان انهما هازلان في العقد الا انه لا يشترط ذكره
في العقد بخلاف خيار الشرط وهذا لانه لو شرط ذكره في نفس العقد لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع
هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة والتلجئة كالهزل قال القاضي الامام ظهير
الدين رحمه الله التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة تعتريه واعتبر كالمدفوع اليه وسواء بتحمله
لان في البيع هازلا في الظاهر وليس ببيع في الحقيقة وانا ابوح بجده وشمه على ذلك ثم بيع في الظاهر ومعنى البيع
فاسد ومعنى البيع ... الهزل اعم من التلجئة لان الهزل يجوز ان يكون سابقا
ويجوز ان يكون مقارنا للقول بعد تمامه ويجوز ان يكون مضطرا اليه والتلجئة انما يكون عن اضطرار وطالكون
منافيا للاهلية ووجوب شيء من الاحكام اي اذا ثبت تفسير الهزل ثبت انه لا ينافي الاهلية
ووجوب شيء من الاحكام ولا يكون عذرا في موضع الخطاب بحال ولكنه لما كان اثره في اعدام الرضا بالحكم
لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالاسباب
دون الرضا بحكمه يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا بالحكم والدليل على ان الهزل
لا ينافي الاهلية ووجوب شيء من الاحكام ولا ينافي صحة العبارة ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهو قوله
عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهلية او الهبة
لما صح النكاح اذ الشيء لا يثبت بدون ركنه واهلية فاعله فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
فذلك على ثلاثة اوجه لانهما اما ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما
شيء او يختلفا فان تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البناء يفسد البيع كالبيع بالخيار ابدا
اي اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يعقدا هازلين لا على ان يبيعا اصلا فهذا البيع منعقد لما بينا
ان الهزل لا يمنع مباشرة السبب غير انه يمنع حكمه فكان مثل خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير
موجب للملك لخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك اصلا على احتمال الجواز لكن ... على انه بالخيار ابدا
او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه جاز ... عند ابي حنيفة رضي الله عنه
رفع الفساد ... الاجازة ... بالثلاث ... خيار الشرط ابدا ... بعد الثلاث
لا يعتبر لكن هنا ... لا يثبت الملك في البيع وان اتصل به القبض لان الهزل لما كان ملحقا بخيار الشرط
ابدا وهو لا يثبت الملك وان اتصل به القبض كذا هذا بخلاف البيع الفاسد فان الملك يثبت فيه عند اتصال القبض

به وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح والهزل باطل لاعراضهما عن المواضعة وان اتفقا انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فالعقد صحيح عند ابي حنيفة خلافا لهما فجعل صحة الايجاب اولى
وهما اعتبرا المواضعة الا ان يوجد ما ينقضها اعلم انهما اذا اتفقا انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد عندهما
لانه بنيا على المواضعة فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها الا ان يوجد النقض لما يتعقبه وسواء يتفقا
على الاعراض عن المواضعة كذلك حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة قوله في كتاب الاقرار لكنه قال ابو يوسف
وقال ابو حنيفة فيما اعلم ليس بحجة في روايته عن ابي حنيفة ولا تردد في ثبات الخلاف ... البيع
وعندهما يفسد وهذا لان مذهب ابي يوسف ان هذا ليس بمشكل ... فكان جازما في روايته عن ابي حنيفة انه
عنده اذا قال لفلان على الف درهم فيما اعلم انه لازم وليس بمشكل اذ لو كان شكا لما وجب شيء كما اذا قال
ان شاء الله لان الاصل في الذمة البراءة ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا
على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الخلاف لان الشهادة لما بطل بقول الشاهد فيما اعلم
وهذا معتبر بقول الشاهد فلم يثبت الرواية عن ابي حنيفة ان البيع صحيح فلا يثبت الخلاف والصحيح
ان الخلاف ثابت وان البيع صحيح عنده وقوله فيما اعلم من مقول ابي يوسف لا من مقول ابي حنيفة وعند ابي
يوسف هذا ليس بمشكل ولا تردد واعتبر المسألة الاخرى ... الاعتبار بالعادة وتحقيق المواضعة
ما امكن وامكن هنا حيث لم يتفقا على الاعراض ولابي حنيفة رحمه الله ان العقد المشروع للايجاب حكمه وسواء كان حجة
في تطابق الهزل لم يتصل بالبيع نصا فكان ... بالاعتبار من المواضعة ... سعة المواضعة على الهزل
والسبق من اسباب الترجيح وقال ابو حنيفة العقد الخالي عن الهزل نصا يصلح ناسخا للمواضعة لان الاصل
المتعاقدين ... على صحة البيع وصحة البيع جعلهما معرضين عن الهزل السابق لا فاجعلا باتين
على الهزل السابق ... امكن ذلك ... المذكورين والاختلاف لعدم التنصيص منهما على الفساد بخلاف
ما اذا اتفقا على البناء لوجود النص منهما على العمل بخلاف موجب العقد وان كان ذلك في القدر بان اتفقا
على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان
الهزل باعراضهما وان اتفقا انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده فيكون الثمن
الفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف التي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل وسواء عند ابي حنيفة
يجب العمل بظاهر العقد ... المواضعة السابقة وعندهما يجب العمل بالمواضعة لانها سابقة والسبق من اسباب
الترجيح وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الف عندهما لانهما جدا في العقد بالمواضعة في البدل لا
في اصل العقد ... بما صنعا بالهزل في قدر الثمن حتى يكون الثمن الفا كما قالا لفساد العقد بواسطة الشرط الفاسد

وهو قبول الالف الذي هو غير داخل في العقد وشرطا لان الثمن على تقدير الهزل الالف في الحقيقة
فكان قبول العقد بالالفين شرطا للبيع فيكون شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما فوجب العمل
بالجد في اصل العقد بجعل الثمن الالفين تصحيحا للعقد وهو قول محمد رحمه الله وكان العمل بالاصل عند التعارض
اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة
يحتاج الى الفرق بانه اجتمع هنا مواضعتان مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن
بالهزل في القدر بان يكون الثمن الفا وان صح البيع منهما بالفين ومواضعتهما متعارضان لان اعتبار الجد في اصل
العقد يقتضي صحة البيع واعتبار الهزل في القدر يقتضي فساده لان تسمية العقد على ان يكون الثمن الفا فيه حكم
لما بينا انه يصير شرطا فاسدا ثم انه جعل المواضعة في البدل مواضعة في الوصف لان الثمن تابع في باب
البيع لما مر ان جواز البيع لا يفتقر الى وجوده وان كان لا يتم بدونه كما ان الصفة تابعة للموصوف فكان
العمل بالاصل اولى اذا التبع لا يعارض الاصل فكان الاصل خاليا عن المعارضة فوجب العمل به وانما ذكر في تلك
تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا اتفقا على البناء في الفصل الاول لانه هناك ضد
وههنا وجدت المعارضة كما بينا ويحتمل ان يكون متصلا بقوله وكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من
العمل بالوصف وقوله اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد حشو وتقدير الكلام وكان
العمل بالاصل بخلاف تلك المواضعة الى المواضعة في الوصف اولى وان كان ذلك في الجنس فالبيع جايز على كل حال اي
اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك للسمعة وان الثمن مائة درهم فالبيع جايز بالدنانير على كل حال سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فرق ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة ثمه وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وههنا
لم يعتبرا المواضعة فلم يجعلا الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ثمنا ووجه الفرق ان العمل بالمواضعتين
اعني المواضعة في اصل العقد والمواضعة في مقدار الثمن ممكن ثمه لان البيع يصح بالالفين
وهو منعقد في العقد لان الالف الاخرى شرط لا يطالب به فلا يتفاوتا على عدم
ثبوته فلا يفسد البيع كشرط ان لا يطالب الا بعد الجمعة وهنا العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالبدل
غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في
العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا المواضعة لوقع البيع بلا ثمن ففسد فالعمل بالمواضعة في العقد
اولى وتسمية الدنانير جاد في اصل العقد لان في جعل البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح واذا
ترجح على المبطل فلذا بطل الهزل وصح البيع بالدنانير وان كان في النكاح

وذكر في بعض الروايات ان العتاق في مقام اليمين وان النذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
كفارة يمين وان العفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفى عن بعض الدم سقط
كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة كانت تطليقة واحدة او بالعتاق لان كل واحد احياء فكانا من
واد واحد او بالنذر لانه يتبرع ابتداء وسوى النظير المنصوص عليه والمشابه به للكل به مشابهة ولان
الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار
الا يرى ان العفو عن القصاص لا يحتمل الاقالة وكذا النكاح والطلاق والعتاق واليمين وكذا لا يحتمل الخيار
الشرط ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة فلهذا لم يؤثر الهزل فيها لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط على ما مر فان قلت يشكل بالطلاق المضاف الى غد فانه سبب في الحال مع ان حكمه متراخ قلت
يعني السبب العلة والطلاق المضاف الى غد ليس بعلة في الحال بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا
يستند الملك اليه وقت البيع دون الطلاق ولو كان الطلاق المضاف علة لاستند حكمه ايضا وان كان المال فيه تبعا
كالنكاح فان هزلا باصله فالعقد لازم والهزل باطل لما روينا وان هزلا في القدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر
الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رضي الله عنه فانهما اذا هزلا بالقدر في
البيع يجب الفان عنده وان اتفقا على البناء ومنشا الفرق ان البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة
يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد فاما النكاح فلا يفسد بالشرط الفاسد فعملنا
بالمواضعتين اعني المواضعة في اصل العقد والمواضعة في القدر ومعنى ان يكون المهر الفا كما في البيع وان
اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جايز بالفين في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله
بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدون ذكره ومع جهالته فلا يجعل
مقصودا بالصحة اما الثمن في البيع فمقصود حتى يفسد البيع بعدمه في الثمن كجهالته ولهذا كان مقصودا
بالصحة صار كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الفان واما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار
المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالعكس اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
المهر الفان لان التسمية في الصحة مثل الثمن في البيع اي لا يثبت الا نصا او دلالة كالبيع ثم اذا هزلا في البيع واختلفا
او سكتا فابو حنيفة جعل العمل بجهة الايجاب اولى من العمل بجهة المواضعة فكذا هنا وقد مر ان الاصل ان العاقل
يعمل بموجب عقله وعقله يمنعه من الثبات على الهزل فجعلا مستدا ما في التسمية عند اختلافهما لا باقيا على الهزل
فيجب الالفان واذا كان ذلك في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سمى وان اتفقا على البناء او اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع

لا يقع الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية والهزل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى
ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدون التسمية فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا ساكتا في البيع
لفسد البيع وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل وان كان المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على المال والصلح عن دم العمد فان هزلا باصله واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما
لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع
الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عن ابي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق
لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار
باطل فلذا قال لكن مشيئة المراة الطلاق وغير مقدر بالثلاث عند ابي حنيفة بخلاف خيار الشرط في البيع لان
الشرط في باب الخلع ملائم للقياس لانه من الاسقاطات بخلاف البيع لانه من الاثباتات وانما ثبت بالنص مقدرا
بالثلاث فيقتصر على مورد النص هنا لما كان ملائما للقياس صح غير مقدر به وان اعرضا عن المواضعة
بعدما هزلا بالكل اي باصل الخلع واصل البدل فانهما متى كانا هازلين باصل الخلع كانا هازلين
بالبدل ضرورة وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب
المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه
جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع حتى قال بانه لا يقع الطلاق لكنه عند الاختلاف جعل القول
لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا فيقع الطلاق ويجب
المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل اولى ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فيجب ان لا يلزم اجماعا
اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه اندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق
واقع والمال لازم لانه لا تأثير للهزل في المال لانه انما يجب بطريق التبعية يعني ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما فيقع الخلع
ويجب المال كله وان كان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما فيقع الخلع ويجب المال كله وان كان الهزل يؤثر فيه لانه تبع
في ضمن الخلع والاعتبار للمتضمن لا للمتضمن في الضمن فلم يؤثر الهزل في المال ايضا فيجب المسمى وعنده يجب ان يتعلق الطلاق
باختيارها اي باختيار المراة جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق
انما يتعلق بالقبول من جانب الزوج والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق بقبولها وقد تعلق بكل البدل وهو الالف التي
ما قبلت بعضه حقا لكنهما هازلين في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا يتم وجوده
ليقع الطلاق فان قلت ههنا جاز ان في قدر الالف فيجعل كان الخلع وقع بالالف وحينئذ يقع الطلاق بوجوده
قلت نعم لكن الالف الاخرى تعلق باختيارها اذ الطلاق تعلق بالالفين حالة الخلع فلا ينزل الا بقبولهما فان

القبا

اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله
عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اعراضا من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق
ويجب المال كله لما قلنا ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا
فعنده القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما ظاهر وان كان ذلك في الجنس اي ذكرا الدنانير
تلجية وغرضهما الدراهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او اختلفا او اتفقا
انه لم يحضرهما شيء لما مر ان الهزل لا يؤثر فيه فيقع الخلع ويجب المال بطريق التبعية وعنده ان اتفقا على الاعراض
وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وقد مر ان ما ذكرنا في الخلع ثابت في الصلح عن دم العمد والعتاق على مال
واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة لانه اشتغل
بالهزل صار ساكتا عن طلب الشفعة وانما يبطل بالسكوت فبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لان تسليم
الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط فانه اذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد على انه بالخيار
ثلثة ايام بطل التسليم وبقي الشفعة والهزل كخيار الشرط فيبطل التسليم هازلا وبقي الشفعة
وهذا لان الشفعة قبل طلب المواثبة يبطل بحقيقة السكوت فكذا يبطل بدليله والتسليم هازلا دليله وبعد
طلب المواثبة والاشهاد لا يبطل الشفعة بحقيقة السكوت فكذا لا يبطل بدليله وكذا في ابراء الغريم يبطل الابراء
ويبقى الدين لانه اذا ابراه على انه بالخيار يبطل الابراء ويبقى الدين والهزل كخيار الشرط فيبقى الدين ايضا بعد
الابراء هازلا وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله فالهزل يبطله لان الاقرار يعتمد على وجود المخبر به
والهزل يدل على عدم المخبر به لان الهازل يظهر عند الناس ما الحقيقة بخلافه وكان الاقرار انما صار ملزما لترجح
جانب الوجود على جانب العدم فاذا كان دليل عدم المخبر به ثابتا والاقرار في نفسه محتمل فلا يكون مثبتا القول
ملزما الا ترى ان من اكره على الاقرار بالطلاق والعتاق فاقر لا يصح اقراره لما قلنا ان دليل عدمه ثابت
فكذا يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة يعتمد وجود الموقوف سابقا عليها والاقرار لم
ينعقد موجبا شيئا لما بينا فصار كالبيع الفاسد فالحاصل بخلاف البيع هازلا فانه يحتمل الاجازة
لان انعقاد البيع بناء على صحة التكلم وقد وجد والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو ما ان اعتقد
انه مثلا لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض
والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق قال الله تعالى يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة بما
في قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل

ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فدل ان الاستخفاف في
الدين للحق كفر فصار رضاه بعين الهزل لا بما هزل به لان اثر الهزل وانه ما هزل به سواء وهو الكفر بخلاف
المكره على الردة لان المكره غير معتقد كلمة الكفر ولكن اجراها على لسانه مضطرا فلم يكن راضيا باجراء تلك الكلمة
الشنيعة فلم يكفر لا باجراء اللفظ ولا بموجبه لفقدان الرضا اما الهازل فراض باجراء كلمة الشنيعة
فيكفر والكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا يحكم بايمانه لانه راض بالتكلم بكلمة الاسلام
فيحكم باسلامه لوجود احد الركنين مع انه غير راض باجراء تلك الكلمة والهازل راض به فاوجب ان يحكم باسلامه
ومثل لا يتمنى لانه لا يحتمل الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا
والسفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل وان كان اصله مشروعا
وهو السرف والتبذير لان اصل البر والاحسان مشروع لانه تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف فيه
قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى واحسنوا ان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف حرام كالاسراف
في الطعام والشراب قال الله تعالى ولا تسرفوا فذلك لا يوجب خللا في الاهلية لبقاء ما به الاهلية
ولا يمنع شيئا من احكام الشرع لبقاء اهليته ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان الخطاب يعتمد الاهلية وهي
باقية ويمنع ماله عنه في اول ما يبلغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي لا تؤتوا
المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي فانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يلونها ويمسكونها
وقد يضاف الشيء الى الغير بادنى ملابسة بينهما كقوله اذا كوكب الخرقاء لاح ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال
ان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اول احوال البلوغ قد لا تفارقه السفه
باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان وظهرت التجربة حل نحو خمس وعشرين سنة لا محالة الرشد لان خمسة وعشرين
سنة مدة تصير الانسان فيها جدا لان ادنى ما يحتلم الانسان فيه اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد في ستة اشهر
ثم يبلغ ابنه في اثني عشر سنة ويولد له ابن بعد ستة اشهر فيصير جدا فاستحال ان لا يكون فيه ولا وهو موجع له
والشرط رشد نكرة فسقط المنع لانه انما عقوبة زجر الاغراء التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى وحكم
لا تعقل معنا ولان منع المال عنه ما كان مع وجود المطلق الحاجز واطلاق غيره المالك بالتصرف فيه بدون رضاه
غير معقول فيتعلق بعين النص لان ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته فاذا دخله شبهة باعتبار
دليل وجود الرشد وسقط منع التجربة بتطاول الزمان اوصار الشرط في حكم الوجود بوجه باعتبار دليل
وجوده وجب جزاؤه فانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة وكل تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق
والعتاق وتعتبر الاخت الاخرى الا على وجوب النظر للسفيه فقال اصحابه لما كان السفيه مكابرا حسن العمل بخلاف

موجب العقل مع وجوده وضع طريقه بواسطة اتباع الهوى وهو ميلان النفس الى ما يستلذ
به طبعا والعقل من حجج الله تعالى فكان العمل بخلافه قبيحا شرعا لم يصلح ان يكون سببا للنظر
الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب بل كان الخطاب متوجها عليه
ومثل لا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات وقال النظر واجب حقا للمسلمين كالغرماء والاولاد الصغار
والزوجات وسائر الناس فانه اذا اتلف ماله كله يصير كلا على الناس لوجوب نفقته عليهم وحقا له لدينه والاسلام
لا للسفيه الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والآخرة وان اصر عليها لدينه اما في الدنيا فلان
العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا قال الله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة الى ذلك الحكم للذكور
من العفو واما في الآخرة فلقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وكذلك منع منه المال وفائدة
المنع صيانة المال ولا تحصل الفائدة بالمنع متى بقي مطلق التصرف لانه يتلف ما منع منه بان يشتري بغبن او يبيعه
بغبن فاحش والعوض باسراف بالتسليم قال ابو حنيفة رحمه الله النظر من هذا الوجه جائز كما في صاحب الكبيرة
لا واجب فلا ينبغي ان يحرم فاجاب بانه انما يجوز اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار آدميته والحاقه بالبهائم
والمجانين بخلاف منع المال لما بينا انه عقوبة او غير معقول فلا يحتمل المقايسة على ان القياس يعتمد المساواة
بين المقيس والمقيس عليه ولم توجد لان اليد الاولى نعمة زائدة والثاني وهو الاهلية نعمة اصلية فبها بان
بان الانسان من الحيوان فلا يصح ابطال اعلى النعمتين بالقياس على ابطال ادنى النعمتين وفي منع المال
لا يفيد بدون الحجر قلنا منع المال مفيد لان السفه يكون في الهبات والصدقات غالبا وذا يتوقف على اليد
وقال سائر الحجر بوجوب صحة الهبة والتبذير والاهلية صار حقا للعباد يتعلق به فاذا افضى الى الضرر
بالمسلمين وجب الحجر دفعا للضرر عنهم ولئلا يعود على موضوعه بالنقض وحجر السفيه نوعان الضرر عن المسلمين
نظيرها روي عن ابي يوسف فيمن تصرف في خالص ملكه بالقضاء حجر انه لا يمنع عنه وان كان متصرفا في ملكه دفعا للضرر
عن الغير فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر فحجر النظر الحجر فيه نظر له بان لا يلحق بالصبي خاصة حتى يصح
وصيته واعتاقه وتدبيره ولا بالمريض حتى لا تعتبر من الثلث ولا بالمكره حتى لا تتوقف ثم عندهما هذا الحجر
انواع قد يكون بسبب السفه اذا حجر بعد البلوغ او بلغ كذلك لانه سبب الحجر فلا تنفق الحالتين كالجنون والصبي
وعند ابي يوسف لا يثبت حكم القاضي لان حجر للنظر وباب النظر الى القاضي حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عنده
ابي يوسف عند محمد لا يجوز وقد يكون بان يمتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين فان القاضي يبيع امواله
والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك نوع حجر لما فيه من تصرف الغير عليه وقد يكون بان يخاف على المديون
ان يلجئ امواله بيع الشيء باقل من ثمن المثل او باقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع مولاه الغرماء وما وجل

مطلقا وذلك غير مذهب ابي حنيفة والشافعي

عن سفيه فاتى ذلك واجب لانه انما حجرنا المجنون على السفيه نظرا له وفي مسئلتنا الحجر نظر للغرما وعلم بهذا ان
طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الاوليا ومسئلة
لان العضل على الحرة البالغة العاقلة عندهما ثابت حتى توقف نكاحها اذا زوجت نفسها من غير كفو ومسئلة العضل
ثابت نظرا لها لئلا ينسب الى الوقاحة وللولي لئلا تزوج نفسها من غير كفو فيعيرونه بها فكذلك الحجر هاهنا ثابت نظرا
لدين السفيه ولحق المسلمين لا ان السفه الذي هو مكابرة وتجاوز عن حدود الشرع يوجب النظر واما السفر
وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة
ايام ولياليها عمم الرخصة الجنس ضرورة عموم التقدير وتمامه في الكافي وانه لا ينافي الاهلية للاحكام
ولكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة لقوله عليه السلام السفر قطعة من العذاب لكنه
في معاني الخيار بخلاف المرض فانه متنوع نوع يضره الصوم ونوع ينفعه الصوم فلم يكن من اسباب التخفيف
بنفسه فيؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير الصوم حتى اذا ظهر اثر السفر في حرم سوا لان الشفع الثاني وضع عنه اصلا
وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا في حديث عائشة رضي الله عنها
الصلوة في الاصل ركعتين ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر ولان الاصل التخيير المزيل الا بالشرع لم يوجد لان
على المعين ان اداه يثاب عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا حد النفل ولانه تمحض رخصة اسقاط كوضع
الاصر والاغلال قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال عليه السلام ان الله تعالى
تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كعفو الله تعالى عنا
الاثام واعتاقه ايانا من النار فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير بالسفر لا بالاسقاط
قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فبقي فرضا فصح اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وفي الصلوة رخصة اسقاط
ونسخ فلم يصح اداؤه ولان التخيير بين القصر والاكمال لا يجري لان التخيير بالكامل وما ان لا يكون للجنس رفق
فيما يجب ان لا يكون للعبد فالتخيير للعبد ينفك عن معنى الربوبية وذلك في ان يختار الاخف منفعة باختياره
او يدفع عن نفسه مضرة واما الاختيار بالكامل من صفات الله تعالى لتعاليه عن جلب النفع ودفع الضرر قال الله
تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار اي يتعالى ان يكون له رفق فيما يختار الا ترى ان الحانث مخير بين انواع
الكفارة لانه يختار ما هو الارفق له والرفق هنا متعين في القصر فلم يتضمن الاختيار رفقا بالعبد فكان ربوبية
لا عبودية الا ترى ان المدبر اذا جنى لم يخير مولاه بين قيمته ويخير المولى في العبد بينه وبين الدية وهي عشرة الاف
درهم وكذا اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار
لانعدام الجنس وكذا المكاتب في جناياته ويخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الفرق بين الفدا

بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار الكثير على القليل فكان ربوبية
فان قلت فيه فضل ثواب قلت الثواب في اداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المقيم لا يزيد على الجمعة ثوابا
وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخرة وهو الثواب
بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فالصوم في السفر
يتضمن عسرا بسبب السفر ويسرا بموافقة المسلمين والتاخير الى ايام الاقامة يتضمن عسرا وهو الانفراد ويسرا هو الخفة
في الاقامة فصح التخيير بين وجهين مختلفين لطلب الرفق لان الناس في الاختيار مختلفون فكان ذلك عبودية
لا ربوبية ولما ثبت ان الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب وهو الوقت فيجب عليه اداء ركعتين فيجب القضا
كذلك ولو كان على العكس كان الحكم على العكس لما بينا لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام
السفر المبيح شبهة فلا يجب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما ان السفر
لما كان من الامور المختارة التي تتعلق باختياره ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اذ في وسعه الامتناع
عن السفر فيكون في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قلت اذا نوى المسافر الصوم في رمضان
وشرع فيه لا يباح له ان يفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر فانه يحل له الافطار لان المرض
سبب ضروري للمشقة على وجه لا يمكن دفعه لكونه سماويا فكان موجبا ضرورة لازمة للمشقة اما
السفر فموضوع للمشقة اي جعل قايما مقامها لا ان يكون موجبا ضرورة لازمة للمشقة ولكن المسافر اذا افطر
كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة فلا يجب الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر
بخلاف ما اذا مرض واذا افطر لم يلزمه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما
اذا مرض لما بينا ان السفر باختياره والمرض سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وسقوط الكفارة
ولم يجعل السفر عذرا في ابطال حكم ثابت شرعا لانه باختياره واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة
وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة فانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم ترخصوا باحكام السفر
حين جاوزوا العمران وعن علي رضي الله عنه انه قال لما جاوز لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا والقياس ان لا يثبت
الا بعد تمام السفر لان العلة تتم حقيقة وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها لكنا تركنا القياس بما روينا
وفيه اثبات الرخصة في كل فرد من افراد المسافرين ومسئلتنا انه لو توقف احكام السفر على تمام السفر لبطل
حكم السفر في حق من قصد مسيرة ثلاثة ايام لانه اذا سار ثلثة ايام تم سفره ولم يثبت في حقه شي من حكم السفر الا
انه اذا نوى رفضه اي رفض تلك السفر صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بان كان في المفازة لان السفر

لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا لها وهي للسفر لا ابتداء علة لتشترط المحل فيعود الاقامة الاولى
وان كان في المفازة واذا سافر ثلاثا ثم نوى الاقامة في غير موضع الاقامة لم تصح لان نية ابتداء ايجاب
فلم يصح الا في محله لاستحالة ايجاب الشيء في غير محله والمفازة ليست بمحل لابتداء الاقامة ابتداء لانها ليست
اقامته فيها واذا اتصل بالسفر معصية مثل سفر الآبق وقاطع الطريق كان سببا للرخص كالقصر والفطر
والمسح ثلاثا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اي غير باغ بالخروج ولا عاد
في سفر حرام بقطع الطريق ونحوه ولانه عاص في نفس السفر والمعصية لا تصلح سببا للرخصة لان النعمة
لا تنال بالمحظور ولانه لما كان السفر جعل السفر كالمعدوم زجرا كما مر في السكر ولنا ان سبب
الرخصة السفر لان الله تعالى علق الرخصة به حيث قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها
وهو موجود والعصيان في الخروج على من يلزمه طاعته وهو المولى والبغي والتعدي على المسلمين
بقطع الطريق امر منفصل عنه فالخروج على المولى في المصر بغير سفر معصية وانما صار النهي وقطع الطريق
جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل آخر وهو اجزاء الارض فصار النهي
عن هذه الجملة اعني سفر الآبق والباغي وقاطع الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبالنهي لمعنى في
غير المنهي عنه لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا كالصلوة في الارض المغصوبة فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة
به ايضا لان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع لان المشروع اصل ومقصود والسبب
وسيلة وتابع ثم النهي متى كان لمعنى في غير المنهي عنه لا يعدم صفة القربة في المشروع كالصلوة في الارض
المغصوبة فلان لا تعدم صفة الحلية في السبب اولى واما قوله في السكر لانه معصية بعينه فلم يصلح سببا
للرخصة والمراد بالآية غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وهو الاكل اي غير باغ للذة وشهوة ولا متعد
مقدار الحاجة كذا عن الحسن وقتادة رضي الله عنهما وصيغة الكلام ادل على ما قلنا بل الآية الاشتقاق
اذ الآية سيقت لبيان تحريم اكل الميتة وغيرها وكان الحمل على ما ذكرنا اليق ولان البغي والعدو ولكنا لا يخرج
عن الايمان فلا يستحق الحرمان والخطأ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا اخطأ لا يعاقب ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤخذ بحد
او قصاص لانه جزاء كامل على ارتكاب الفعل المحرم فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما اخطأتم ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوبه عصمة المحل وهذا كالمال اذا هلك بصنع رجلين لا يجب عليهما الا ضمان واحد
ولو كان جزاء الفعل يجب على كل واحد منهما ضمان كامل ووجبت به الدية لكن الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف

بسبب الفعل خطأ حتى سقط بها ما هو صلة لا تقابل مالا وهو الدية حتى تجب على العاقلة في ثلاث سنين بخلاف ضمان الاموال
فان الخطأ لا يصلح سببا للتخفيف ثم لانه مقابل بالمال فلم يكن صلة ووجبت عليه الكفارة لان الخاطئ لا ينفك عن نوع
داير بين العبادة والعقوبة لانه جزاء فاصلحه في القصاص لانه نهاية العقوبات فلا يجب الا بما هو جناية في الجنايات
ويصح طلاقه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان القصد الشرعي انما يعتبر بالاختيار وطلاق الخاطئ بلا اختيار فصار كالنائم
ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة
ولنا ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج كما في النوم مع الحدث
فانه لا يوقف على خروج ما ينقض حال النوم فنقل اليه تيسيرا اي نقل الحكم الحدث الى النوم تيسيرا وليس في اصل العقل
بالعقل حرج في دركه لان كل واحد يعرف ان كل عاقل يعلم باصل عقله والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته
فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي اثره الى الظاهر ويبدو اثر السرور في وجهه
فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ مقامه لان البلوغ لا يصلح دليل الرضا واما دوام العمل بالعقل بلا سهو
ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطأ لا يخلو عن
نوع تقصير لم يصلح سببا للكرامة الا انه يصلح سببا للجزاء والجزاء لا يكون الا بالجناية وقد قلنا ان
الناسي استوجب بقاء الصوم من غير اداء حقيقة وجعل الناقص عما في حقه كالاداء لانه جعله الشرع عفوا
من غير اداء منه وهذا لا يكون الا كرامة فلم يلحق به الخاطئ لما ذكرنا وانه لا تشابه لقوله انما اطعمك الله وسقاك
فاطعام الله عمل وسقيه الكرامة منه ويجب ان ينعقد بيعه ويكون كبيع المكره اذا جرى البيع على
لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد بيعه ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا
لانه قام البلوغ مقامه ولعدم الرضا منه فصار كالمكره والاكراه وهو اما ان يعدم الرضا ويفسد
الاختيار وهو الملجئ كالاكراه بالقتل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ كالاكراه بالحبس
او لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه وما يجري مجرى ذلك وفي جميع الصور انما يتحقق الاكراه اذا اخبر
او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجري عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون
مكرها والاكراه بجملته لا ينافي الخطاب والاهلية لانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة
وهذا ايضا الخطاب لكونه مبتلى بين فرض الافعال كالطايع والابتلاء يحقق الخطاب بانه اذا اكره على اكل الميتة
بالقتل فانه يلزم عليه اكله ولا يحل له الامتناع عنه ولو امتنع يصير اثما كما هو موجب الفرض واذا اكره على قتل
مسلم بالقتل فانه يحرم عليه ذلك لان قتل المسلم لا يحل لضرورة ما واذا اكره على الافطار في صوم رمضان
بالقتل فانه يباح له الفطر واذا اكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل فانه يرخص له ذلك وهذا لان الفطر

رمضان يباح في الجملة فاما اجراء كلمة الكفر على اللسان فلا يوصف بالاباحة قط لكنه رخص له الاقدام
عليه عند طمانينة القلب على الايمان فنقول ثم مرة بان اكره على ان نافذ نا ونوجرا اخرى بان اكره على اكل الميتة
بالقتل فاكل وقال صاحب المحصول فيه المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف ثم
رد هذا القول بعده ولا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه حمل على ما لا
يختاره المحمول فلا يكره الرجل على ان لا يكون ضاحكا بالقتل الموجب انه اكره على ان يختار احد الامرين فقد
ماتوى المكره فكيف لا يكون مختارا ولانه كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب يعتمد الاختيار و
لا يكون فيثبت بما ذكرنا ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل يغير على مثال فعل
الطايع فانه اذا كان لفعل الطايع موجب يثبت موجبه لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره فان موجب قوله
انت طالق وانت حر وقوع الطلاق والعتاق في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق والاستثناء فكذا
هنا في الافعال فان موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذلك موجب الزنا الا اذا وجد المغير بان وجدا الزنا
والشرب في دار الحرب فكذا يثبت موجب اقوال المكره وافعاله الا اذا وجد المغير وهذا لان هذه الاقوال
والافعال انما صارت موجبة لصدورها عن عقل واختيار واهل وخطاب وقد وجدت هذه المعاني في
المكره وانما اثر الاكراه في تبديل النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر والكامل ما يفسد الاختيار
ويوجب الالجاء والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء فاما الاثر المختص بالقول او الفعل وهذا
عندنا وعند الشافعي رحمه الله الاكراه ابطل اثره في حق الاقوال اما الفعل وهذا عندنا وعند الشافعي
رحمه الله الاكراه ابطل متى جعل عذرا شرعيا كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لان
الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون كلامه ترجمة عما في ضميره الا ترى ان قول
الصبي والمجنون والنائم باطل لعدم القصد والاختيار فاذا اعدم القصد والاختيار يبطل قوله والاكراه بالحبس
مثل الاكراه بالقتل عنده لانه يعدم الرضا ومال الاكراه بالقتل عنده لانه يعدم الرضا ومال المكره معصوم
وتحقيق صحة ان لا يعدل عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه ويبطل البيع والاقارير كلها واذا دام الاكراه
على الفعل فاذا تم الاكراه بان كان يصلح لينقل الفعل شرعا يبطل حكم الفعل عن الفاعل فان امكن ان نسب الى
المكره نسب اليه والا بطل حكمه اصلا وهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على المكره وفي الاقوال كلها انما
تبطل وفي الافعال الا فيما لا يصلح اذا حرم والحرم ولا فطار بانه لا شيء على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وفي الاكراه على الزنا
انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وفي الاكراه على القتل انه يقتل ثم يشكل عليه ان القتل ما بقي
مضافا الى المكره ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل حتى اضافه الى المكره فلما نسب الى المكره محبب عن هذا بان المكره

انما تقبل بالسبب اذا المسبب عندنا كالمباشر كشهود القصاص اذا رجعوا وفي الاكراه على الاسلام ان المكره
اذا كان ذميا لا يصح اسلامه لان الاكراه الذمي باطل لانا امرنا بتركهم وما يدينون وان كان حربيا صح
اسلامه لان الاكراه الحربي جائز فصار له الاختيار قياما وكذا اكره القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه
صح اسلامه لان الاكراه حق لانه امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه ولهذا كان للقاضي بيع ماله اذا امتنع
عنه وكذا المولى اذا اكره فطلق صح وكذا بعد المدة لان عنده لا يقع الطلاق بمضي اربعة اشهر بل يفرق
القاضي او الزوج فاذا لم يفرق الزوج يجبره القاضي ويكون الاجبار حقا لان التفريق مستحق على
المولى بعد انقضاء المدة وعندنا الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم دون الاختيار
فكان دون الهزل وشرط الخيار والخطأ في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار
والبلوغ قائم مقام اعتدال العقل في الخطأ فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا فعلم ان الاكراه
فيما يتعلق بالرضا دون منزلة الخيار وكان ابعد في افادة موجب السبب من الهزل وشرط الخيار والخطأ
ولكنه يفسد الاختيار من حيث ان الاختيار مبني على اختيار المكره فاذا عارضه اختيار صحيح وجب
ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان امكن بان يصلح المكره ان يكون آلة فيه ولا يكون فيه تبديل المحل
ويجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته لانه انما سقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة
واذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له وفيما لا يحتمله
لا يصح نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح
لذلك على ما مر ان الاختيار باق وانما كان يسقط للترجيح ولم يوجد ولهذا بقي مخاطبا بهذا القدر من الاختيار
كما مر وصارت التصرفات كلها في حق الاكراه منقسمة الى قسمين ما يمكن النسبة الى المكره وما لا يمكن ان ينسب اليه
وحاصله لما بينا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال اذ بالاكراه لا ينتقل حكم السبب الموضوع له بل يبقى حكمه كما في
الطايع لان السبب انما صار موجبا للحكم لصدوره عن عقل وتمييز واهل وخطاب وبعد الاكراه هذه المعاني
قايمة ولا تبديل محل الجناية بل يبقى محلها معصوما كما كان ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل
المكره آلة للمكره اذ لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل لان الحكم اثر الفعل واثر الفعل لا ينفك عن الفعل
ولا وجه لنقل الفعل ذاته لان الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عنه الا بهذا الطريق وهو ان يجعل المكره آلة للمكره
فان قيل في اجراء كلمة الكفر مكرها تبديل الحكم لانه منه من الطايع كفر ومن المكره لا قلنا الردة في الحقيقة تبتنى
على تبديل الاعتقاد واجراء كلمة الكفر طايعا دليل تبديل الاعتقاد ومكرها لا فان امكن ان يجعل آلة فيه والا وجب الاقتصار
على المكره في الاقوال لا يصلح ان يكون المتكلم فيها آلة للغير لانه لا يتكلم بلسان الغير لا يتم فاقتصر عليه اي على المتكلم ثم نظر

فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه اى العتاق والنكاح فان هذه التصرفات
لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج هازلا صح لان الطلاق والعتاق
والنكاح لا يبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار
اصلا في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق
يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا فيعدم الرضا بالسبب والحكم والتزام المال
يعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو
اختلعت من زوجها ابانها على مال وقع الطلاق ولا يجب المال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة رحمه الله حيث
توقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار المرأة المال فان اختارت وقع الطلاق ووجب المال لان الهزل يعدم
الرضا والاختيار بالحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في السبب فاذا كان كذلك صح ايجاب المال بوجود الاختيار
والرضا وتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها فانه لا يدخل في الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق
على قبول المال كذلك هنا اى في الهزل في الخلع وفي الاكراه الرضا بالسبب غير موجود فلا يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار
كان المال لم يوجد فيقع الطلاق لانه لا يتوقف على الرضا واما عندهما فما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع
اصلا وما يدخل على السبب يؤثر في المال حتى لا يجب دون الطلاق حتى يقع والجواب في الاكراه عندهما كما ذكر ابو حنيفة رحمه
الله وهو ان الطلاق يقع في الحال والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما فلم يصح
ايجاب المال لعدم الرضا بل لزوم المال فكان لم يوجد فيقع الطلاق وفي الهزل بخلاف الهزل فان عندهما الطلاق واقع في
الحال والمال لازم فيه لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب لان الرضا بالسبب في الهزل موجود فصح
ايجاب المال لكن الطلاق لا يتوقف عليه لان الهزل لا يؤثر فيه والمال يتبع الطلاق كما في الخلع بشرط الخيار فان
عندهما فيه يقع الطلاق ويجب المال ويبطل الخيار وفي الاكراه الرضا بالسبب والحكم معدوم فلا يصح ايجاب المال
لان المال لا يجب الا بشرط الرضا كذلك في الخلع فكان في الاكراه مثل الثمن في البيع لا يجب الا بشرط الرضا فكان لا يجب المال
في الخلع الا بالرضا ثم اذا صح الايجاب في البيع يجب الثمن والا لا يجب فكذلك في الخلع اذا صح الايجاب وجب المال وبعد صحة ايجاب المال
في الخلع يقع الطلاق الذي هو المقصود وذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضا بالسبب فيجب المال تبعا للطلاق لكونه مقصودا
ولا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق في الحال والمال يتبعه وفي الاكراه فسد الايجاب لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا
فلا يجب المال لان لزوم المال يتوقف على الرضا ولم يوجد فكان وجوب المال متعلقا بصحة الايجاب وفي بعض نسخ فخر الاسلام مثل
اليمين اى في اليمين لا يجب الجزاء الا بوجود الشرط فكذا المال في فصل الخلع لا يجب الا بوجود شرط وهو قبول البدل وان كان يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اى الاجارة تقتصر على الجانب شرعا الا انه يفسد لعدم الرضا ولا يصح الاقرار ايضا لان صحته تعتمد

فيتم الجناية وبين قاطع لا لاستعماله وبقى تمام الشيء على الاسد وقتل بحده قيل في اول الاشكال فانما يقع لان
المكره لما لم يصر عاملا لكونه معصية لم يصلح الا على علم الجنى به بل جعل ذلك دالا على الرضا لان الشين لان
لا يكاد يثبت على شيء بحدا وفي الاشكال اذا ارتد فان امرأته لا تبين منه وجعل المكره هنا دالا على عدم التجني به لان الردة
تتعلق بمحض الاعتقاد وقد يتحقق الشك والشبهة فيه فلا يثبت وما يتعلق بالعبارة لا يبطل بالشبهة ايضا ولكن الكامل
وسواء ان يكون بالقطع او القتل والقصاص وسواء ان يكون بالحبس المديد وبالضرب الشديد سواء في ثنا اى فيما يتوقف
على الرضا لان الاكراه يعدم الرضا بخلاف ما اذا كان بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم فان ذلك
يكون اكراها الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يستضر به لفوت الرضا والانفعال قسمان احدهما كالاقوال
فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتحقق [illegible] الوطء بآلة
غيره والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كالاتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكره دون المكره وكذا
الدية تجب على عاقلة المكره وتنفذ لانه يحتمل ان الحامل يضرب بنفسه او مالا فيتلف فان كان نوع الاكراه ما اوجب حرجه
وجب القود في النفس بالاجماع وليس في ذلك كل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة كانه اخذ يده مع السكين
فقتل به كذلك واذا جعل آلة له صار وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج
المكره من البين ولذلك وجب القصاص على المكره لا على المكره واذا اكره رجلا على تحصيل غنمه فاصاب انسانا ان
الدية تجب على عاقلة المكره وتجب الكفارة على المكره لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل وهو ضمان المتلف يعني الدية
والكفارة من جزاء الفعل المحترم وفعل المكره حرام بل قيل انه اثم وانما اوجبتها على المكره لان الكفارة
تعني في المحل فكان عوض الدية وكذلك الاتلاف المال بسبب الاكراه ابتداء ومكنه فيه بتبع حيث ما ملك انه
صار آلة له وصار المكره منسوبا الى الفعل من جهته يجب على المكره كيلا يبطل دمه او ماله وسيد كالامر فانه
متى صح استعمال نقل الجناية بدلا لكن امر عبده بان يحفر بئرا في ... وذلك موضع اشكال قد يخفى على الكبير
انه ملكه او حق المسلمين يحفر فوقع فيها انسان فمات فان الحفر جعل فعلا للامر لصحة الامر وكذا اذا استاجر حرا
او استعان به في ذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان ما يعطب على الامر لصحة الامر واذا كان في جادة الطريق
لا يشكل حاله بطل الامر واقتصر الجناية على الحافر وكذا من قتل عبد غيره باذن المولى انتقل الى المولى نفس القتل
في حق حكمه كانه باشر بنفسه لانه موضع شبهة لانه مملوكه فيثبت عليه انه جعل له ذلك لانه تصرف في مملوكه كالاكل
ما اذا قتل حرا بامر حر فان الضمان على القاتل لانه لا شبهة هنا والاكراه صحيح بكل حال سواء كان في موضع
الاشتباه بان اكرهه على حفر بئر في فناء داره او في غير موضع الاشتباه بان اكرهه على حفر بئر في الجادة او اكرهه
على قتل عبده او قتل حر فيجب ان ينسب الفعل الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل اوجب النقل من غير الاشتباه وذا

[illegible]

لا الفصل بين اكراهه على قتل عبده او قتل حر تحت الامر فان دليل النقل عند صحة الامر وفيما اذا امر بقتل
الحيوان ويخفى البيت في الجانبه ثم يبطل الامر فلم ينتقل فاقتصر على المباشر ولهذا الاكراه الذي لا يوجب الالجاء لا يوجب النقل
لانه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وقلنا انه لم يجعل آلة له حتى لو اكرهه بحبس شديد او ضرب شديد على ان يطلع
ما الذي فعله او فجائيا او يلقيه الى الحرفة ان فعل ذلك لا يكون مكرها حتى لو تم اذا اكره على البيع والشراء
فانه يكون مكرها حتى يفسد البيع والفرق ان صحة البيع والشراء تتوقف على الرضا وهذا الاكراه يعدم الرضا
اما النقل فانما يكون عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الاكراه لا يفسد
الاختيار فلا ينتقل الفعل الى الحامل واذا كان نقل الفعل مما يتحقق وان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صون الآلة
ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل
على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه على المحل الاخر فيكون طائعا في ذلك وفي ذلك فيه
بطلان الاكراه واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وقلنا لمن اكره محرما
على قتل الصيد او كان حلالا على قتل صيد الحرم فان القتل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى الحامل
وان كان يتصور ذلك بان يجعل المباشر آلة للمكره فياخذه ويضرب به على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة لان في
ذلك تبديل محل الجناية بيانه ان محل الجناية صورة وهو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره او
دينه وذلك في صيد الحرم لان ما يجب على قاتل صيد الحرم فان كان بدل الصيد حتى لو اشترك حلالان
في قتله يجب عليهما جزاء واحد فهو حق الله تعالى فيكون الجاني عليه جانيا على دين نفسه ولو جعل المكره آلة
لتبدل محل الجناية لانه حينئذ الجناية واقعة على احرام المكره ودينه وفي ذلك بطلان الاكراه وقلنا
بخلاف الاكراه على قتل نفس معصوم لان محل الجناية ثم المقتول فلا يكون في تبديل النسبة تبديل محل
الجناية وهنا محل الجناية الاحرام او الدين اذ لا حرمة لنفس الصيد فان الحلال اذا اصطاده في الحل حل
اكله اذا لم يوجد منه اشارة او اعانة او دلالة وقلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه
يوجب الاثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة ولو جعل آلة لصار محل الجناية دين المكره ففي حكم
القصاص وغيره صار المكره فاعلا وفي حق الاثم صار المكره فاعلا لانه اختار موته وحققه بما في وسعه
فلحقه الاثم فالاثم يعتمد عزيمة القلوب اذا اتصل بالفعل وقلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه
يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في المبيع وانما اكره لتصرف في بيع نفسه بالاتمام فهو فيه لا يصلح آلة
اذ لو جعل آلة لتبدل محل الاكراه لانه اكرهه على ان تصرف في المبيع ولو جعل آلة لا يكون فعله فعلا في
البيع بل يكون فعلا في الغصب فيتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غاصبا محضا وقد نسب الى الحامل

من حيث هو غصب يوضحه انه لا تاثير في الاكراه في تبديل محل الجناية فلو اخرجنا مثل التسليم من ان
يكون متمما للعقد وجعلناه غصبا ابتداء بنسبته الى المكره لتبدل بسبب الاكراه ذات الفعل واذا لم
يجز ان يتبدل محل الفعل بسبب الاكراه فكيف يجوز ان يتبدل به ذات الفعل واذا ثبت انه
امر حكمي استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس ولذلك قلنا انه اذا اكره على العتاق باقية اجماعا لان
الاعتاق واقع من المكره ومعنى الاكراه في نقل الى المكره لانه معقول يقبل النقل اما المتكلم بالعتاق
فقد صدر من المكره حقيقة فلا يمكن نقله عنه لما بينا ان النقل انما يكون في المعقول لا في المحسوس وهذا
كان الولاء له ولو نقل نفس الاعتاق الى المكره لما نفذ لان المكره ليس بمالك والعتق فيما لا يملكه ابن آدم ولا الكلام
منفصل عن الاعتاق في الجملة لتصور بدون الاعتاق والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها
رخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة
خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء لانه كما تتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه اذا اقدم
عليه فسقط المكره في حق وال دم المكره عليه للتعارض بينهما فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا
فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل لانه لا اب للولد ليربيه فكان هالكا ولهذا يسمى
به القتل حتى ان من قيل له لنقتلنك او لنقطعن يدك حل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند
التعارض فنفوس الناس تفوق نفوس الدين ولا ينعكس ويده عينه ونفسه سواء فلا يحل له ان يقدم على قطع يد غيره
وان اكره بالقتل لان عند المكره عليه يد اقوى من نفس المكره وحرمة يحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار وقال الله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم اباحة فبقيت على الاباحة
الاصلية وهذا لمن اضطر الى ذلك بجوع او عطش لا يرخص نفي التحريم في هذه الاشياء يعود الى التناول
اما الخمر فلما فيه من ازالة العقل والصد عن ذكر الله واما الخنزير فلما في اكله من عدوى طبعه الى الآكل
والميتة من الخبائث قال تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر
ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة وقال ويحرم عليهم الخبائث فاذا آل ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض
اولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك او لنقتلنك يحل فاذا سقطت الحرمة في حال الاكراه كان المكره
في الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه فاما
اذا اقتصر بان اكره على ذلك بحبس او ضرب او قيد لم يحل له ذلك لعدم الضرورة الا انه اذا شرب لا يحد لانه اذا كامل
الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتل لانه اذا تم لا اكراه

لم يحل لكنه انتقل عن المكره الى المكره فيقتل المكره فاذا قصد لم ينتقل ولم يصر شبهة ايضا
وحرمته لا تحتمل السقوط لكنه يحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر وحرمة تحتمل السقوط لكنه لم يسقط
بعذر الاكراه واحتمل الرخصة ايضا كتناول مال الغير وضمنا اذا صبر في مثل القسمين حتى قتل
صار شهيدا اعلم ان اجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الاصل لكنه ترخص فيه اذا اجرى وقلبه مطمئن
بالايمان لما روي ان المشركين اخذوا عمارا ولم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر آلهتهم بخير فلما اتى
رسول الله قال له ما وراءك فقال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك
قال مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد معناه الى الطمانينة وفيه نزل قوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وبقي الكف عن اجراء كلمة الكفر عزيمة حتى ان خبيب رضي الله عنه فان خبيبا
لما صبر على ذلك حتى صلب سماه رسول الله عليه السلام سيد الشهداء وذلك لان حرمته باقية وفي ترك الظلم
مع اقرار القلب بالايمان ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة لا معنى لان التصديق باق وفي القتل هتك
صورة ومعنى فاذا صبر فقد اخذ بالعزيمة وبذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى فكان شهيدا واذا اجرى
فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وعلى هذا الفرع كل ما هو من حقوق الله تعالى مثل الافساد في الصلاة
والصيام وقتل صيد الحرم والاحرام لما بينا وكذلك في استهلاك اموال الناس ترخص فيه بالاكراه التام لان
حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس ولكن اخذ مال الغير واتلافه ظلم قال الله تعالى
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وضمنا لان حرمته تعرضت لعصمة صاحبه وهي باقية فبقي حراما في نفسه
لبقاء دليل الحرمة فالرخصة ما يستباح لعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يعامل به معاملة المباح
وقد حققناه من قبل فاذا صبر فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن الغير ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك
المرأة اذا اكرهت بالقتل او القطع رخص لها في ذلك وليس في ذلك معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع
بخلاف ما اذا اكره الرجل على الزنا بالقتل ومثلها اذا اكرهت على الزنا بالحبس لا تحد لان الكامل يوجب
الرخصة فاورث القاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد لان الاكراه لا يؤثر في الافعال المحظورة
بعينها فصار الثاني لا يسقط حرمته ولا يحتمل الرخصة فمبين ما كان من حق الله تعالى كالايمان فانه حسن لعينه
فعينه لا يقبل السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن في الغيبة ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل وان دخلت
الرخصة في الاداء للضرورة لانه ركن زائد عند الفقهاء وعند المتكلمين ليس بركن انما الركن فيه التصديق وهو قائم
لا يحتمل السقوط بحال وصار عذره وهو الاقرار باللسان عرضة للعوارض فيسقط بالاكراه التام ومما كان من حقوق العباد
ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصوم ونحوه فانه يحتمل السقوط باصله بان يبيح صاحب المال او

او تعرض له عارض يباح له الفطر لكن دليل السقوط لم يوجد في حق الشيء المحرم وعارضه امر فوقه وهو
الاكراه وجب العمل بالامر العارض باثبات الرخصة ووجب العمل ايضا باصله بان يبقى محرما وضمنا لكن اصابته
مخمصة فانه يحل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق صاحبه وهو موجود حتى
اذا ترك ذلك فمات كان شهيدا باذلا مهجته في رضا الله تعالى لوجوب رضاه على سواه بخلاف طعام نفسه لانه
القى نفسه في التهلكة واذا استوفاه ضمنه لان ماله معصوم وذلك مثل تناول المحظور في الاحرام من صيد
الحرم فانه يرخص له تناوله وان كان مضمونا بالجزاء فلكن هنا يترخص له التناول لكن اذا تناوله ضمنه

فصل في المتفرقات

الالهام وسواه لغة في الروع من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال
باية ولا نظر في حجة ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه حجة في حق الاحكام
يجوز العمل به لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفهما بالايقاع في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم
النحل كما قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمؤمن بذلك
اولى لانه تعالى يشرح قلبه بالنور ليهتدي به لكل الى مصالح الامور وقال الله تعالى افمن شرح
الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله و
الفراسة الاخبار عما يقع في القلب بلا نظر في حجة وقال عليه السلام لوابصة وقد سأله عن البر والاثم ضع
يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس وافتوك اي ما اثر فيه واوقع فيه بانه ذنب تدعه
فقد جعل رسول الله عليه السلام شهادة قلبه بالحجة اولى من الفتوى عن حجة بينا دليل الجمهور ان
وهم قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الالهام وقال عليه السلام ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم
وقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه القي الي ان ذا بطن خارجة جارية وهو لا لقاء الا الالهام وكان
كما الهم وقالت الائمة فيمن اشتبه عليه القبلة فصلى بغير تحر لم يجز وان صلى بتحر بغلبة جازت
فدل ان الالهام حجة من الله تعالى للمؤمن كرامة له الا انه اذا عصى وعمل بهواه حرم تلك الكرامة ولنا
والحجة للجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما الزمهم
الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة لتحقق العجز فان الالهام حجة باطنة لا يمكن اظهار برهانه فلا يتحقق العجز
عنه اذا وقع في القلب كان بيانا وقال تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فالله تعالى
وتحكم على عجزهم عن اظهار الحجة على ما ادعوا من الشريك على الله لا برهان له به ولو كانت شهادة قلبهم
لهم حجة لما حكم اللوم فتبين ان الحجة التي يجوز العمل بها ما يمكن اظهاره من القرآن والاثار او نحو حجة

بالنظر الذي يمكن اظهاره هنا والحكم فى قيد لا برهان له به وان كان الشك باطلا اصلا ليشتغل
السامع بالبرهان فيه لان البرهان الصحيح على بطلان الشرك وحقيقة ان الله تعالى واحد لا شريك
له وقال على كرم الله وجهه من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار وسوء جاء بالنهى الاستمداد من النظر
والاستدلال باصول الدين والاجماع فثبت ان المراد به الرأي بلا نظر فى الاصول ولان ما يقع فى قلبه قد يكون الهاما
من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس
كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان والنفس
لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين تلك الانواع الا بعد النظر والاستدلال با
صول الدين واذا استدل لم يكن ذلك احتجاجا منه لا الهاما ولانه متروك الدلالة فانه
اذا قال الذي ان ما نقوله حق يخفى نقول الخصم ان ما نقوله باطل فاذا قال الخصم انك
لست من اهله فيقابله خصمه بمثله ولان خصمه نقول الخصم بان القول بالالهام باطل فالالهام حجة
ام لا فان قال حجة بطل قوله وان قال لا فقد اقر ببطلان الالهام فى الجملة واذا كان الالهام بعضه
صحيحا وبعضه باطلا لم يمكن الحكم بصحة كل الهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته ويكون حينئذ
المرجع الى الدليل دون الالهام ومثله نقول على المعتزلة فى قولهم كل مجتهد مصيب الحق اجتهد
فادى اجتهاده الى ان المجتهد يخطى ويصيب فانا مصيب فى ان المجتهد قد يخطى فان قالوا انه مخطئ فقد
بطل قولهم كل مجتهد مصيب وان قالوا انه مصيب فى اجتهاده فقد اقر ببطلانه قول من يقول ان المجتهد يخطى
ويصيب قوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم
وبعلامات والحجج واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك اليه وانه حيث قال و
واوحى ربك وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة انما الكلام فى شيء يقع فى قلبه ولا يدري انه
من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس ونقول ان تمنى الشيء حجة وشرح الصدر وبنور التوفيق
حتى ينظر فى الحجج وجلوه القلب الذي يكون بتمني ولا ننكر انه الفراسة ولكن لا نجعل شهادة القلب حجة
لجهلنا انه من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس وحديث وابصة ورد فى باب ما يحل فعله وتركه بحجة
ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا للدين على ما تشهد له قلبه فاما ما ثبت حله بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة
قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليله فلا يحل تناوله بشهادة قلبه وقصة حديث عمر رضى الله عنه فيه انه كان
مخصوصا به ونحن لا ننكر تلك الكرامة واما ما ذكر ان الشيخ ابو على رضى الله عنه كان يعمل فى المشكلات بكتاب
الله وسنة رسوله والاجتهاد وما يكون يدعو الناس الى الحق فى طريق الخير يتولى من باب الالهام فالالهام

عندهم يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع فى حق الكل على ان التحري هو العمل
بشهادة القلب عند عدم سائر الادلة الشرعية والعقلية بنوع نظر واستدلال بالاحوال بطريق الفروع
والالهام ايضا عند عدم الدليل لا ربعة يكون حجة فى حق الملهم لا فى حق غيره كالتحري العمل بحكاية
الحال اذا الداخل فى الوجود سوى واحد من الحال كما فى قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان
لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب الشرع والحجة اساسي الوحي والاجماع وانما جعل حجة ضرورة انه حكى
عن صاحب الوحي وانه يتبين الضرورة ستقدر بقدرها ولا ضرورة فى العموم فلا يثبت الاشياء فى الاصل على الاباحة
عند جمهور المعتزلة وبطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية منهم الكرخي حتى يرد الشرع بالتقرير او با
لتغيير المغير وقال بعض اصحاب الحديث والمعتزلة بغداد الاصل فيها الحظر حتى يرد الشرع مقررا او مغيرا
وقال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيه التوقف وهو قول الاشعري يعني ان اصحابنا يقولون لا بد ان
يكون له حكم اما الحرمة بالتحريم المتأخر او الاباحة ولكن لا نقف على ذلك بالعقل فيتوقف فى الجواب الخلو
عن الحكم بل لعدم دليل الوقوف وعندهم لا حكم فيها اصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالى على
لسان صاحب الشرع فكان الخلاف بيننا وبينهم فى كيفية التوقف واجب العقل ومحظوراته وما فيه ضرر
بنفسه او بغيره خارج عن موضع الخلاف وجه الاباحة قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا اخبر
بانه خلق لنا على وجه المنة علينا والمنة وجه المنة اطلاق الانتفاع فيثبت وقال الله تعالى قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده ولان الانتفاع بها خال عن الفساد اذ الكلام فيه ولا ضرر فيه على المالك
فيثبت اباحة الانتفاع بها كالاستظلال بحائط الغير والنظر فى مرآته ووجه الحظر انه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه
فلا يجوز كما فى الشاهد ووجه التوقف ان طريق ثبوت الاحكام سمعي وعقلي والاول معدوم وكذا الثاني لانه
لا يقطع على احد الحكمين فان من قال بالاباحة عقلا يجوز ورود الشرع فى ذلك بعينه بالحظر فينتقل من الاباحة الى
الحظر ومن قال بالحظر عقلا يجوز ورود الشرع بالاباحة فى ذلك بعينه فينتقل من الحظر الى الاباحة مما قطع العقل
عليه لا يجوز تغييره كشكر المنعم ونحوه حكم الله تعالى عند الاشعرية خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير فالاقتضاء يتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيتناول الواجب
والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة ومنه لان خطاب الله تعالى اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلب
جازما للفعل وهو الايجاب او غير جازم وهو الندب او طلب جازما للترك وهو التحريم او غير جازم وهو الكراهة او يكون
مخيرا بين الطرفين وهو الاباحة فظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها والاشكال عليه ان حكم الله تعالى لو كان خطابا
لما كان خطابه وخطابه كلامه وكلامه قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى الحل والحرمة قديما وهو باطل لان حل الوطء

في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد وان التي تمنا وطئ حلالا وفعل العبد محدث
وصفة المحدث لا يكون قديما ولانه تعالى منع المرأة حرمت لزيد بعد ما لم يكن كان كذلك وهذا مشعر بحدوث الاحكام
ولا بالنقل المقتضي لحل الوطء التزوج او ملك اليمين مما يكون معللا بامر حادث لا يكون قديما فيثبت ان الحكم
يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب اجابوا عنه بان معنى كون الفعل حلالا هو كونه
مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ومعنى كونه حراما هو كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى
هو قوله والفعل متعلق القول وعندنا حكم الله تعالى صفة ازلية لله تعالى وكون الفعل واجبا وفرضا
وسنة ونفلا وحسنا وحلالا او حراما محكوم الله تعالى يثبت بحكمه وهو ايجاده الفعل على تلك الاوصاف وانه
يسمى حكم الله تعالى في عرف الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز اطلاقا لاسم الفعل على المفعول وهو بناء على مسئلة
التكوين والمكون فان التكوين عندنا صفة ازلية لله تعالى وهو فعله حقيقة والمكون مفعوله وهو حادث باحداثه
لا بذاته لوقت وجوده ثم الحكم الذي هو حكم مجازا هو الوجوب وكونها صفات للافعال لا انفس الفعل لان
نفس الفعل حصل باختيار العبد وكسبه وان كان خالقه هو الله تعالى والحكم ما يثبت جبرا شاء العبد او ابى
هو عند المعتزلة حكم الله تعالى اعلامه ايانا بكون الفعل واجبا او مندوبا او مباحا او حراما والدليل في اللغة
فعيل بمعنى فاعل فكان اسم الفاعل الذي له كالدال ومنه يقال يا دليل المتحيرين اي هاديهم الى ما تحصل به
حيث تم ومنه دليل القافلة وهو مصيرهم الى الطريق الا ان كلا منهم حق باسمه مجازا وفي الاصطلاح ما يمكن
ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم والنظر عبارة عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل آخر
والاستدلال طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصرة وما قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع
النار على عكس التعليل تغليب من عموم اللفظ والآية ما يوجب علم اليقين ولذلك سميت معجزات الرسل آيات قال الله
تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات وقال فاذهب بآياتي اي بالمعجزات لان المعجزة توجب علم اليقين
بنبوة الرسول وهي في اللغة عبارة عن العلامة قال الله تعالى فيه آيات بينات اي علامات واضحات وقال
ويعني بها العصا اي علامته والحجة ماخوذة من حجه اي غلبه وسميت حجة لانها تغلب من قام عليه
والزمته حقا وهي تستعمل فيما كان فيه قطعيا او غير قطعي والبرهان نظير الحجة ولكن البينة والعرف
ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول والعادة هي ما استمروا
عليه واعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام ومنه حبل جديل
ومجدول اي محكم الفتل وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وقيل
هو مما وضع يجري بين متنازعين لتحقيق حق او لابطال باطل او لتغليظ [illegible] وهو نوعان جدل الكلام

وجدل الفقه واما صفته فتبع قصد فاعله ان كان قصده الغلبة والعناد فمذموم واليه اشار
عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان كان قصده اظهار الحق فمحمود واليه اشار
بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما ادبه فيجب التحفظ عما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض
الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والتنزه عن
الضحك ان كان مجيبا والاصرار على نكتة ان كان سائلا والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب لانه لا يتميز
فيه الحق من الباطل والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام فان ذلك يقطع طراوة الكلام ويحول
بينه وبين المرام والسبب الداعي اليه التسلسل المستند واما الحصر كما حكى ابو علي في كتابه الشيرازيات
عن النحاة وهو حجة وفي تقرير الامام فخر الدين الرازي بان ان للاثبات وما للنفي فينبغي كذلك
بعد التركيب اذ الاصل عدم التغيير وحينئذ اما ان يدل على نفي المذكور واثبات غير المذكور او نفي
غير المذكور واثبات المذكور والاول باطل بالاجماع فتعين الثاني وهو المراد بالحصر الكلام لان صاحب المفتاح
قال فيه وترى ائمة النحو يقولون انما يأتي اثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ويذكرون لذلك وجها
لطيفا يسند الى علي بن عيسى وكان من اكابر ائمة النحو ببغداد وهو ان كلمة ان لما كانت لتاكيد اثبات
المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف
تأكيدها فناسب ان يتضمن معنى القصر لان قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس الا تأكيد الحكم على تأكيد
تأكيد ولان ما يجيء على معان خمسة فالحكم بانها للنفي تحكم بلا دليل ولان ما هذه كافة فلا تكون
للنفي كما في انما ولعلما وكانما وليتما ومنع البعض الحصر بانما محتجا بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم فانا اجمعنا على ان من ليس كذلك فهو مؤمن والجواب ان معناه الكاملون في الايمان

وترك قول باطل هو

والحمد لله على التمام | والصلوة على رسوله خير الانام
تم الكتاب وربنا محمود | وله المكارم والعلى والجود
وعلى النبي الهاشمي محمد | ما اخضر ريحان واورق عود

فرغ من انتساخ كنز الاسرار في شرح المنار
اصول الفقه في شهر النبي شعبان المعظم
سنة سبع وستين وسبعمائة عبد الملك الصمد
محمود بن [illegible] بن محمد اللمسي الحنفي [illegible]
في [illegible] كان حامدا [illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بنائب
١٢٧٥ عفي عنه

٢١٤